

WEBER

Las ciencias sociales ante la modernidad

Erica Grossi



La primera aproximación a la figura y la obra de Max Weber (1864-1920) no puede realizarse sin antes atender al debate que siempre ha rodeado la biografía de este autor: ¿Quién es Max Weber? Se le considera un jurista, un teórico, un historiador, un economista, un filósofo, un politólogo y un sociólogo, así como un estudioso de la racionalización capitalista de la sociedad industrial alemana de principios del siglo XX. Tanto la extensión temática como la profundidad analítica de su obra lo avalan como una de las personalidades más influyentes del pensamiento contemporáneo. Este libro sigue las investigaciones y reflexiones a través de las cuales Weber fue capaz de captar los rasgos y las complejidades del mundo moderno con la ayuda de las ciencias sociales.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Erica Grossi

Weber

Las ciencias sociales ante la modernidad

Descubrir la Filosofía - 48

ePub r1.0
Titivillus 25.02.2017

Título original: *Le scienze sociali di fronte alla modernità*
Erica Grossi, 2015
Traducción: Juan Carlos Postigo Ríos
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Max Weber, un buen padre para todas las ciencias sociales

La primera aproximación de todo lector a la obra de Max Weber no puede llevarse a cabo «de forma pacífica», pasando tan solo por una de las puertas de acceso a las ciencias humanas elaboradas en el siglo XX. Por la misma razón, ante el objetivo de introducir la figura y el perfil de este estudioso del mundo moderno hay que hacer frente a la extensa lista de definiciones que se le han atribuido, unas más acertadas que otras.

Si bien el verdadero interés de esta breve guía para el mundo de Weber reside en el volumen de sus obras y en la originalidad de su contribución científica, para escribir sobre todo ello es indispensable comenzar por el desarrollo de la crítica que a lo largo del siglo XX intentó responder a la vieja pregunta: ¿quién es Max Weber?

Si se lee deprisa incluso la más generalista de las biografías sobre la literatura crítica, las respuestas a esta pregunta se suceden en gran número y variedad. Max Weber es, en este orden, jurista, metodólogo, historiador, economista e historiador de la economía; un «político científico filósofo»[1], sin duda un sociólogo, pero también administrador y teórico de la racionalización capitalista de la sociedad industrial alemana de principios del siglo pasado. Weber, de hecho, a lo largo de su vida de estudioso y de crítico de la sociedad de su época, supo mantener al mismo tiempo el papel que cada una de estas definiciones le atribuye. Antes de repasar los aspectos críticos de su trabajo y las páginas más importantes de su obra científica, antes incluso de entrar en el mérito teórico de las definiciones concretas, sirve de ayuda, para comprender las razones de esta consideración, volver sobre el recorrido temático más comúnmente utilizado para reunir la cantidad de escritos, ensayos y reflexiones que Weber dedicó a las ciencias sociales durante toda su vida.

- Los estudios propiamente históricos; *Sobre las sociedades comerciales en la Edad Media* (1889); *La historia agraria romana y su significado para el derecho público y privado* (1891); *La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba* (1892); *Las relaciones agrarias en la antigüedad* (1909).

- Los estudios de metodología de las ciencias histórico-sociales relativos a las condiciones de elección y los caracteres de estudio del objeto analizado : *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía política* (1903); *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (1904); *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (1906); *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913); *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas* (1917).
- Los estudios de sociología de las religiones en los que elabora el análisis comparado de las religiones basándolo en la reciprocidad de las condiciones económicas y sociales y, de hecho, de las creencias religiosas: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1906); *Sociología de la religión* (póstumo, 1920-1921).
- Los estudios de sociología general, reunidos en la *summa* póstuma *Economía y sociedad* (1922).
- Los estudios sobre el papel de la ciencia y de la política en la realidad contingente, de donde surgen con mayor claridad las tensiones entre la experiencia personal y la «vocación» profesional del científico Weber frente a los desafíos de la modernidad: *La ciencia como profesión* (1919): *La política como profesión* (1919).



Max Weber en una fotografía de 1911.

Tanto la extensión temática como la profundidad analítica de toda la obra de Weber demuestran por qué fue considerado desde su prematura muerte una de las personalidades más influyentes del pensamiento contemporáneo y uno de los estudiosos que, a las puertas del siglo XX, mejor supo captar los rasgos y la complejidad del mundo moderno a través de los instrumentos «comprensivos» de las ciencias histórico-sociales de la cultura.

Una vida para la «ciencia como profesión»

Para repasar la vida de Max Weber, resulta natural aplicar su misma metodología de investigación, como sugiere gran parte de la crítica y de la literatura secundaria. Así pues, pasamos del objeto al contexto donde se encuentra, atravesando la complicada red de costumbres sociales, creencias y usos económicos que interactúan en ese contexto. Entre estos y el objeto-Max Weber no existen relaciones unilaterales ni pautas unidireccionales, sino que más bien están en estrecha y heterogénea relación de causalidad, tal y como se presentan en la complejidad de lo real.

Max Weber es, en este sentido, un hombre de su tiempo: un alemán de la burguesía privilegiada surgida a finales del siglo XIX bismarckiano y que vive la efervescencia de la realidad histórica de principios del siglo XX, perfectamente consciente de los procesos de modernización y de las grandes transformaciones culturales y sociales que los acontecimientos históricos mundiales están preparando en la transición entre estos dos siglos.

Nació en Érfurt, Turingia, el 21 de abril de 1864, en el seno de una familia burguesa nacional-liberal profundamente culta, y fue el primero de siete hijos. Max Weber comenzó enseguida un camino educativo bastante clásico para el contexto social al que pertenecía. El joven Weber no tardó en demostrar su naturaleza de estudioso y de crítico de la historia social y económica; desde los trece años[2], la oportunidad de entrar en contacto directo con pensadores, eruditos y figuras políticas que visitan la casa de sus padres refuerza esta tendencia a una precoz yuxtaposición entre biografía e investigación. Bajo la permanente égida educativa de su padre jurista, se matricula en 1882 en la facultad de Jurisprudencia de Heidelberg, aunque al mismo tiempo empieza a cultivar su gran interés en distintas disciplinas: historia, economía, filosofía y teología. En un principio, el contacto en el hogar paterno con la cultura histórica liberal alemana y con sus mejores exponentes y maestros de la adolescencia, como Wilhelm Dilthey, Heinrich von Treitschke y Theodor Mommsen, y más tarde, las clases universitarias de Immanuel Bekker, Karl Knies y Kuno Fischer, pero también de Otto Brunner y Levin Goldschmidt entre 1882 y 1889 (año en que se licencia), amplían la perspectiva meramente jurídica de los estudios de Weber, que, al mismo tiempo, empieza a aprender inglés, francés, italiano, español y, por último, ruso —para acceder a la literatura científica directamente desde las obras originales—. Sin embargo, no esquiva ni la tradición corporativa estudiantil basada en ceremonias y duelos goliardescos, ni la llamada militar que atiende en 1883 en

Estrasburgo como soldado raso y luego como oficial del ejército imperial, cargo que entre 1887 y 1888 lo llevará a participar en las maniobras militares de campo en Alsacia y Prusia oriental. De vuelta en Berlín en 1884, retoma sus estudios de derecho, y en 1889 obtiene el doctorado con su tesis *Sobre las sociedades comerciales en la Edad Media*.

El año 1890 es muy importante en la carrera de Weber. Influenciado desde edad muy temprana por la orientación política de su padre, diputado nacional-liberal, y por el «espíritu religioso» cristiano-evangélico de su madre, Weber se aproxima al partido liberal-conservador y participa directamente en la vida del movimiento cristiano-social a través del trabajo de la *Verein für Sozialpolitik*, la «Asociación de Política Social», como también en las investigaciones sociales y en las publicaciones científicas propuestas por la revista de propaganda *Die christliche Welt*[3].

Por tanto, el debate entre Weber y su tiempo es, desde el primer momento, intenso, lo que le empuja a un conflicto permanente con los personajes políticos de su entorno y de la clase social de la que procede; pero, sobre todo, lo lleva a cuestionar tanto el dogmatismo cultural del capitalismo monopolista vigente por entonces en la Alemania liberal como el del historicismo ideológico de la socialdemocracia que se le opone. Es la época de las primeras «pruebas sobre el terreno» en las que aplica las teorías de las ciencias sociales que aprendió a lo largo de su formación. A partir de estas indagaciones experimentales, elabora las tesis que le procurarán la acreditación universitaria y un puesto como docente de derecho en Berlín: *La historia agraria romana y su significado para el derecho público y privado* (1891) y La *situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba*. En estas investigaciones y estudios, el análisis científico se inspira en el método de las ciencias naturales y se vinculan las líneas teóricas de los maestros más importantes en su educación: el historiador, jurista y premio Nobel por el estudio de la historia romana, Theodor Mommsen, y Leopold von Ranke, padre de la *Weltgeschichte*, la investigación histórica de carácter universal. En concreto, Weber aplica ambas teorías a la realidad histórico-social de dos contextos determinados de desarrollo agrario, analizados desde el punto de vista de las conexiones causales entre los aspectos jurídico-institucionales y los aspectos socioeconómicos.

Si los estudios sobre el comercio medieval y el desarrollo agrario romano demuestran la eficacia del método experimental en las ciencias histórico-sociales, la investigación de primera mano sobre los problemas socioeconómicos de los campesinos de la Alemania oriental sugiere un recorrido metodológico que, por medio de los resultados de la investigación científica pura, sirva de guía a la administración política del Estado. Es, de hecho, la primera vez que, de manera explícita, ciencia y política, investigación y «vida», entran en contacto directo. Durante estos años de trabajo agotador, Weber ejerce como profesor universitario a

tiempo completo, consejero de organismos gubernamentales que lidian con las transformaciones económicas de la modernización industrial y, evidentemente, investigador-filósofo y sociólogo de la realidad.

Derecho positivo e intervención del Estado, las teorías del «socialismo de cátedra»

Tradicionalmente, el origen de esta corriente del socialismo teórico alemán tardo-decimonónico se le atribuye a la figura del historiador y economista Gustav von Schmoller, uno de los fundadores de la *Verein für Sozialpolitik*. En oposición a las teorías económicas de la época, su idea de economía no solo prevé y asume como legítima la intervención del Estado en los asuntos económicos y sociales de los individuos, sino que, lo que es más importante, considera los aspectos económicos como directamente interrelacionados e influidos de forma recíproca por los factores psicológicos, sociológicos e históricos propios del flujo normal de la vida del Estado. La convicción de que la economía y el derecho positivo están estrechamente vinculados y, en especial, la legitimación de la intervención del Estado en la distribución de la riqueza nacional sirvieron para conferirle al grupo de Schmoller el apelativo de «socialismo de cátedra».

El «discurso inaugural» sobre el método y las causas de la crisis de la modernidad

A partir de 1892 y durante toda su carrera como profesor de economía política en la Universidad de Friburgo (1893-1895), y después en la de Heidelberg (18%), Weber da una serie de importantes charlas y conferencias inaugurales que constituyen un significativo hilo conductor del proceso iniciado con las investigaciones históricas del primer período, pero en constante elaboración aún en los años en que enseñó.

Se trata, en realidad, de un proceso de doble naturaleza: científica y personal. Por un lado, persigue la concepción de una metodología de investigación refrendada y, por otro, va definiendo la posición política que asume con respecto a las estrategias de gestión del Estado nacional alemán. Estos frentes de posicionamiento lo enemistan con algunos grupos de las instituciones de gobierno y lo colocan en conflicto directo con las teorías socioeconómicas más importantes de su tiempo. Hablamos de las posturas naturalistas del positivismo científico y las especulaciones de la escuela histórica del «socialismo de cátedra», del que forma parte el mismo equipo de eruditos y colegas miembros de la Asociación de Política Social. El discurso —en parte metodológico y en parte como crítica político-económica— más importante y controvertido de este período se titula *El Estado nacional y la política económica* (1895). La relevancia de esta conferencia reside en el hecho de que aquí la reflexión sobre el método de las ciencias sociales afecta a la realidad política contingente, a lo moderno, explicitando la crítica directa de Weber a las lógicas generales de transformación progresiva de las relaciones económicas y sociales de la ideología capitalista-monopolista. Por primera vez, partiendo de las reflexiones sobre la Alemania posbismarckiana de finales del siglo XIX, Weber especifica el carácter político de las causas económicas de cambio y, por consiguiente, las interconexiones sobre el plano metodológico entre la ciencia económica y la política, aunque todavía se consideren servidoras la una de la otra.

El análisis histórico-social de la situación económica e industrial alemana y del carácter capitalista del sistema industrial masificado obliga a Weber a reconsiderar su propia posición como científico y miembro inmerso en la burguesía y las instituciones liberal-conservadoras, incapaces, a su juicio, de gestionar con espíritu crítico la transformación en curso. Es en este momento, de hecho, cuando la continua pregunta weberiana sobre la efectiva viabilidad del «trabajo intelectual» para la acción política y social —la que nunca quedará resuelta, ni siquiera en sus reflexiones más maduras en *La ciencia como profesión* (1919) o *La política como profesión* (1919)— invierte en gran medida el plano moral y personal de este investigador en la

antesala de la modernidad. Con su fe incondicional en la ciencia y en la técnica, lo moderno se presenta a ojos del intelectual Weber como el ámbito de estudio más engañoso de los que ha conocido hasta el momento. En efecto, los síntomas de la interconexión causal entre los diferentes factores de la misma crisis social, económica y cultural son aquí mayores y más patentes, así como más directamente experimentables. En este ámbito, el científico Weber reconoce las heridas, las tensiones y las incoherencias que ha producido el positivismo científico con su dogmatismo en la realidad viva y palpitante de la época. Al igual que las nuevas creencias y órdenes de valores reemplazaron las creencias mágico-rituales cuando se fundaron las religiones universales —cristianismo, hinduismo, islam, budismo, etc. —, así, a caballo entre los siglos XIX y XX, el saber positivo va poco a poco tomando el lugar de la divinidad, radicalizando los valores de la técnica y de la ciencia. La ciencia que, sustituyendo a los dioses y a los profetas en el mundo moderno secularizado, se ha impuesto como nuevo credo y, sin embargo, no se encuentra en condiciones de dar respuesta a las preguntas existenciales que aún pueblan la historia. Como un nuevo Olimpo de valores técnico-económicos, lo que declara el positivismo moderno es un universo expuesto en todo momento a las luchas intestinas por la afirmación de un valor sobre los demás, cuyas consecuencias se materializan en las antinomias ideológicas y en las formas de conflicto social y militar: un mundo desencantado.

Si Weber no puede ser considerado, a todos los efectos, el padre de la sociología moderna —ya auspiciada por nombres ilustres como Montesquieu, Auguste Comte y, a caballo entre los dos siglos, habitada por la sombra constante de Karl Marx—, seguramente puede, o mejor dicho, debe ser con toda la razón inscrito en el círculo de los estudiosos que consideran la realidad en la que viven como objeto empírico de la investigación histórico-social. Partiendo de esta premisa, generan la necesidad de dar una base objetiva a las mismas disciplinas histórico-sociales en tanto que investigaciones analíticas puras y empíricas al igual que se aplica en las ciencias naturales, de las que adoptan el método, reproducido desde la fase reciente de su renovación. Al igual que todos estos «científicos de la cultura», Weber teoriza y experimenta, en el transcurso de su formación a finales del siglo XIX, la voluntad de ajustarse al modelo de la observación y de la experimentación usado en las ciencias de la naturaleza, manteniendo al mismo tiempo una relación muy firme con los presupuestos teóricos de las doctrinas histórico-sociales y sus fundamentos orientados a comprender los aspectos culturales de la realidad por cómo se presenta. Esta tensión constante entre el método de las ciencias sociales y la relación intelectual y personal con la realidad que lo rodea, su capacidad *sismográfica* de reconocer las señales de la crisis inminente de la modernidad, el conflicto académico con sus compañeros «de cátedra» y también el conflicto político son las causas colaterales de la crisis nerviosa que aleja a Weber de sus estudios entre 1897 y 1902. En estos años, antes de volver a

la enseñanza en Heidelberg, abandona la investigación y el «trabajo intelectual» para dedicarse a viajar por Europa junto a su mujer Marianne Schnitger (1870-1954), con quien se casó en 1893, compañera devota y notable estudiosa, además de fiel divulgadora de la obra póstuma de su marido.

En cierto sentido, esta etapa de crisis personal, intelectual y científica que lo distancia de la participación directa en la vida política de su país —se ve obligado a rechazar la candidatura al Reichstag alemán como representante de la región de Saar — es el momento de confirmar los miedos del Weber hombre y las contradicciones del Weber intelectual. Por un lado, la vocación conflictiva con la ciencia y con la política, y por otro, las crisis europeas y mundiales que estallan a principios del nuevo siglo vibran en la conciencia weberiana como señales inequívocas premonitorias de un terremoto histórico.

Weber, un sismógrafo de la crisis de la modernidad

«Soy miembro de la clase burguesa, me siento parte de ella y me han educado según su visión del mundo y sus ideales»: así se presenta Weber en un fragmento del «discurso inaugural» de Friburgo de 1895. Estas palabras, tan repetidamente destacadas por estudiosos y críticos del pensador alemán[4], sugieren la adhesión de Weber a la vocación profesional, ética y política del sistema de valores de la Alemania liberal-conservadora, religiosa y burguesa de finales del XIX.

La presencia embarazosa de su padre, Max, jurista y miembro nacional-liberal del Parlamento alemán, las actividades sociales de la madre, Helene, profundamente culta y religiosa, forman la consciencia de Weber desde su infancia para experimentar en la realidad cotidiana las manifestaciones sociales y culturales de la humanidad de su época. Su educación primaria, unida a su formación académica y a las visitas de estudiosos y políticos en la casa paterna deja en él la impronta de los valores de aquella *Weltanschauung*[5]. Pero, en general, si se analizan desde el punto de vista de la doctrina de las ciencias sociales que Weber construirá a lo largo de sus estudios, todos estos factores contribuyen también a conformarlo con los intereses y preguntas que hacen de él un observador crítico con las contradicciones emergentes de esa visión del mundo.

Él mismo se describe —y lo describen en varias biografías— como un espíritu irresistiblemente volcado a la que desde su adolescencia se manifiesta como una vocación por la investigación histórica y social, por la comprensión de la realidad cultural y la acción política como instrumento de mejora de lo establecido. La crisis personal e intelectual no solo demuestra la coincidencia entre biografía intelectual y orientación de la existencia en Weber, sino que pone de relieve el carácter existencialista propio de la *Weltanschauung* weberiana, transformada con los años, y gracias a las conquistas de la investigación y de la dedicación intelectual, en el tejido vivo de la sociedad alemana en estado de agitación y en el contexto de la política internacional.

A caballo entre un siglo y otro, estos dos terrenos se enfrentan a fenómenos accidentales, acontecimientos y dinámicas ambiguas y a menudo en oposición. Los contrastes sociales y económicos se hacen más evidentes, las antinomias entre diferentes sistemas de valores suscitan choques y transformaciones políticas que el hombre y el estudioso Weber interpreta como señales superficiales del terremoto de la época que se está preparando en lo más profundo de su tiempo. En

este sentido, como sucede con otras figuras clave del pensamiento y de la filosofía modernos igualmente sensibles a las señales subterráneas e invisibles de las crisis en curso —de Friedrlch Nietzsche a Jacob Burckhardt, hasta Aby Warburg—, también Weber puede asociarse con la definición de «sismógrafo» de las transformaciones violentas de la modernidad. En su posición de observadores y eruditos coherentes con los movimientos histórico-sociales y culturales del tiempo presente, es decir, todos expuestos a las variaciones del equilibrio entre las diferentes secciones del terreno cultural en el que se apoyan, perciben antes y con mayor intensidad las señales de lo que empieza a moverse bajo la superficie. La definición de «sismógrafo» aplicada a estos estudiosos trata, por tanto, de describir una condición epistemológica y biográfica por la que el propio cuerpo del observador se vuelve instrumento de reverberación de las crecientes sacudidas de un terremoto histórico[6].

En las conciencias de estos lúcidos observadores-visionarios, dichas vibraciones que se van aproximando a la superficie de lo real se manifiestan bajo la forma de verdaderas crisis nerviosas, neurosis que marcan su existencia de la misma manera que la punta de los sismógrafos dibuja sobre el papel la marca gráfica irrefutable de la catástrofe ya en marcha Existencialista y defensor del uso de la imaginación en el método de las ciencias histérico-sociales, pues, Max Weber también se ajusta a esta definición, que se manifestará en la crisis nerviosa que sufre en el otoño de 1897. Solo un año antes se había trasladado a la Universidad de Heidelberg, pero la enfermedad lo obliga a suspender el trabajo académico. Hasta aproximadamente 1901 padece un estado agudo de agotamiento que lo obliga a permanecer sentado durante días enteros con la mirada fija en el vacío a través de la ventana de casa

Al igual que los demás pensadores y, en particular, paralelamente al ilustre estudioso alemán y contemporáneo suyo Aby Warburg (18661929), aun viviendo en la época aparentemente pacífica y prometedora de la Alemania imperial e industrial de finales del siglo XIX, Weber se ve arrollado por la perturbación de la angustia y de las tensiones que suscita el avance a un ritmo incontrolado de la modernidad sobre la falla geológica del siglo XX europeo. En estas pocas conciencias aisladas ya se siente la crisis existencial de la condición histórica moderna; el «malestar en la cultura» que en Freud se convierte en enfermedad del siglo XX[7].

Estas dos características —la reacción a los deslizamientos de la época y el interés por las condiciones existenciales de la humanidad en su «ser en el mundo»— hacen de Weber uno de los «sismógrafos» más

lúcidos de la crisis, incluso de la crisis científica, y, por consiguiente, uno de los partidarios más convencidos de las investigaciones lógicas aplicadas a las ciencias humanas y sociales de la cultura (las *Kulturwissenschaften*).

La neurosis de Weber, a caballo entre los dos siglos, al igual que la de Warburg cuando estalló la primera guerra mundial, es la propagación en su conciencia crítica de las violentas transformaciones que la radicalización de la modernización social dicta a cada aspecto de la realidad.

La lógica analítica y la experimentación empírica, aplicada a determinados aspectos de la vida en su significado cultural específico, revelan en Weber y Warburg una fuerte afinidad intelectual con la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938). Weber escribe:

> La premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* una determinada «cultura», o cualquier cultura en general, sino en que *somos* hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido*[8].

A la vanguardia desde el principio en lo tocante a la reconstrucción de la Europa de posguerra, trabaja sin tregua en la redefinición de Alemania y de la asamblea europea de Estados nacionales en la permanente «ebullición de contrastes, no solo económicos o de clase, sino de temperamento y de ideas […]».

Como se manifestaron a nivel psíquico personal, un nihilismo subterráneo y una conciencia trágica del peligro para la historia de la humanidad y del Occidente moderno vibran en la superficie de su compromiso intelectual en los años de la consulta para la firma del armisticio de Versalles (1919), sin que ninguna resolución logre reconfortarlo. Acostumbrado a la manifestación de la neurosis cultural moderna, «prevé, de hecho, resueltos los contrastes económicos, otros conflictos de poder y de prerrogativas» como intrínseco «destino de la razón»[9].

Sociología, historia, economía. Las ciencias «comprensivas» de la realidad

El regreso de sus viajes por Suiza e Italia y la vuelta también a la enseñanza e investigación coinciden con el cambio de siglo y con el inicio de una nueva experiencia editorial colectiva, la que Weber emprende con sus amigos Edgar Jaffé y Werner Sombart en la revista *Archivo para ciencias sociales y política social*, fundada en 1903. Por el nombre y la naturaleza de las contribuciones de Weber, la revista muestra una tendencia más explícita con la interacción entre los términos del estudio histórico-social y las consiguientes aplicaciones de sus resultados a la realidad política.

Como se ha dicho antes, el perfil de estudioso interdisciplinario de Weber no permite hacer un análisis exclusivamente cronológico de las fases de investigación y producción científica —en cierta manera, un «período histórico» al que sucede un «período económico» y luego un «período sociológico», como las etapas «azul» o «rosa» de Picasso—. Sin embargo, es cierto que entre la vuelta a la actividad y la publicación de la célebre *La ética protestante y espíritu del capitalismo* (1904-1905), se concentra con mayor ahínco en la teorización sistemática de la «doctrina de la ciencia» y en su aplicación «objetiva» como disciplina «que comprende» los sistemas culturales y sociales activos en la realidad (*La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, 1904). La «doctrina de la ciencia», por tanto, se va sistematizando en Weber con la relación particular entre factores culturales específicamente religiosos y económicos y su trato «causal» con los procesos históricos y las dinámicas sociales constitutivas de la realidad del mundo moderno, en especial el occidental.

El primer ámbito de interés es, naturalmente, la sociedad alemana, de mayoría burguesa y capitalista, a la que, como ya hemos visto, pertenece nuestro autor; también la conoce a fondo mejor que cualquier otra, pero, por otra parte, aunque vive en su seno con plena convicción, sigue observando de manera crítica sus procesos de transformación. Remontándose histórica y culturalmente a los factores religiosos, es decir, éticos, económicos y culturales sobre los que se fundamenta la sociedad capitalista alemana de su tiempo, Weber llega a comprender sociológicamente qué proceso condujo a la hegemonía dominante del trabajo industrial, a la posterior optimización de la productividad y a la radicalización del fenómeno de burocratización de la sociedad y de la política. El trabajo, dominado por la empresa y la industria, parece haberse convertido en la versión inherente, terrenal, mundana, secularizada al máximo nivel, de la vocación ascética trascendente propia de la

primera formación social de carácter económico de la historia moderna de Alemania: la que nace con la Reforma protestante.

En esta fase en que se debaten las diferentes teorías económicas, sociológicas e históricas presentes en la discusión sobre las revistas científicas, Weber procede a la teorización sistemática del «condicionamiento recíproco» entre acontecimientos económicos y extraeconómicos, en especial entre los primeros y las creencias religiosas. En 1904, un viaje a Estados Unidos con Ernst Troeltsch, con motivo del Congreso de las Artes y las Ciencias de Saint Louis al que lo invita el filósofo Hugo Münstenberger, le ayuda a concebir la definición más conseguida de su teoría. Weber presenta un informe con el revelado título de *Problemas agrarios alemanes en el pasado y el presente*: una suerte de reflexión esquemática de los primeros estudios preparatorios sobre la historia agraria alemana y las reflexiones sociológicas más maduras sobre la situación socioeconómica en la Alemania actual. En el congreso, Weber tiene también la posibilidad de profundizar en sus estudios sobre ética protestante y sobre las interconexiones con la mentalidad económica occidental moderna. Para las investigaciones realizadas hasta entonces sirven de gran apoyo empírico la experiencia y el estudio de las comunidades anabaptistas y puritanas estadounidenses. En estas, las diversas creencias religiosas parecen guiar la ética económica local hacia formas específicas de capitalismo industrial (*Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*, 1906). Los contextos históricos más extremos parecerían, de hecho, los terrenos de experimentación teórica más productivos y convincentes, ya que son capaces de mostrar las caracterizaciones actuales de los modelos teóricos de referencia, es decir, los que Weber denomina «tipos ideales». Entre estos contextos extremos, la situación de Rusia en 1905, devastada por la revolución popular contra las políticas del régimen zarista, representa el campo de estudio apropiado para señalar algunos «equívocos» teóricos que Weber le atribuye a la teoría económica de su «rival» Karl Marx. Weber, que ya sabe manejarse en las fuentes rusas, aplica el nuevo enfoque analítico también al imperio zarista, reino extenso con un poder absoluto, políticamente anacrónico por sus dimensiones y por sus condiciones socioeconómicas, es decir, en el extremo opuesto del «tipo» de capitalismo industrial moderno empíricamente construido en *La ética protestante*. Basándose en esta «tipificación» teórica, Weber se opone a las posturas económicas de Marx y del materialismo que subordinan los fenómenos sociales a la univocidad determinante del factor económico y que, además, parecen ignorar el papel estructural de la industria. Defensor de la especificidad necesaria de una economía industrial para el desarrollo de una sociedad capitalista que cumpla con el modelo teórico, Weber comprueba en *La situación de la democracia burguesa en Rusia y la transición de Rusia a un constitucionalismo aparente* la interdependencia entre las condiciones económicas específicas y de los fenómenos culturales y religiosos de esa sociedad, y el inmovilismo de las instituciones políticas zaristas. Por

el efecto de la incoherencia culpable entre las formas del poder constituido y la realidad material contingente es por lo que las condiciones económicas y los sucesos trágicos en la sociedad rusa resultan estar aún más «causalmente» relacionados: unos como aseveraciones derivadas de las otras (*Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*, 1906).

El esfuerzo continuo e incansable por cumplir con unos objetivos de investigación cada vez más amplios y exigentes —«Quiero ver cuánto puedo aguantar» parece que le respondió a quien le preguntaba adonde quería llegar con sus investigaciones[10]— es cada vez más constringente y produce una magnífica cosecha de escritos entre 1907 y el estallido de la primera guerra mundial. La persistencia de los trastornos psicopatológicos y una sensación de intolerancia hacia las formalidades y la rutina académica, asimismo, encuentran una afortunada resolución al recibir Weber una cuantiosa herencia que le permite retirarse parcialmente de la enseñanza para dedicarse al estudio y la investigación. La actividad científica, unida a la afluencia cotidiana de estudiosos y jóvenes universitarios —entre los ya citados, están también Georg Simmel, Gyórgy Lukács y Ernst Bloch— durante estos años de gran agitación teórica en las diferentes y opuestas escuelas del pensamiento sociológico alemán, hacen que el período comprendido entre 1907 y 1914 sea el de máxima producción para Weber Además, por medio de los círculos intelectuales, las revistas y las actividades de los congresos de la Sociedad Alemana de Sociología (1908), halla espacio para exponer en público su postura respecto a los fenómenos de su época como erudito y, a la vez, como crítico capaz de «comprender» el mundo moderno en sus caracteres constitutivos y en sus transformaciones (*Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, 1913).

De la guerra moderna a la modernidad como conflicto

Cuando en 1914 estalla la guerra —hito histórico para Europa y para el mundo occidental implicado en el primer conflicto global e «imperialista»—, Weber ya ha publicado la mayor parte de sus principales obras metodológicas y teóricas. En ellas, como hemos dicho, el Weber observador intentó alertar a su época de la tendencia a la que parecía estar destinada la razón en sus radicalizaciones técnicas y burocráticas.

Pese al período aparentemente pacífico de la historia europea entre 1815 y 1914, los rasgos emblemáticos del progresivo «desencantamiento del mundo» descritos por Weber se han convertido en condiciones estructurales de la conflagración mundial: por un lado, el declive del liberalismo y la aparición de un estado de potencia, y por otro, la amenaza a las libertades del individuo debida a la burocratización de la sociedad moderna.

Durante la guerra, Weber no tarda en pasar de posiciones de apoyo a la legitimidad política y económica de la beligerancia alemana a las de duro enfrentamiento con compañeros y corrientes de pensamiento que apoyan y defienden ideológicamente esa beligerancia. Teórico de una ciencia empírica de los fenómenos de la realidad analizados en los distintos factores sociales, económicos, políticos y religiosos, Weber acaba convirtiéndose en un defensor crítico de la guerra. Tras abandonar el partido conservador se aleja también del movimiento pangermánico que, en los años de la guerra, predica el odio racial y la violencia nacionalista en nombre de principios pseudocientíficos (el antisemitismo) y de ideales sustentados por falsas verdades históricas (el pangermanismo). Así pues, tanto en su vida como en su investigación, la percepción de las antinomias de la realidad y de la acción social es el problema fundamental de Weber y responde a ese orden de valores que lo comprometen tanto en calidad de jurista y filósofo del derecho y de la política internacional, como en calidad de científico e historiador de la cultura. En 1915, mientras tanto, lo vuelven a llamar a filas para prestar servicio como director responsable de un grupo de hospitales militares en la región de Heidelberg. Ese mismo año, publica también la primera parte —*Introducción, Confucianismo y Taoísmo*— de *la ética económica de las religiones universales*, un trabajo titánico que estudia la sociología de las religiones extendida también a culturas no europeas, al que añadirá *Hinduismo y Budismo y Judaísmo antiguo* (publicada en *Archivo* entre 1916 y 1917).

Son estos años los más difíciles para la acción social y política del hombre y del intelectual Weber, llamado a los salones de la diplomacia europea para contribuir a las decisiones estratégicas relativas a la catástrofe de la guerra que está teniendo

lugar. Ocupado en misiones oficiosas entre Bruselas, Viena y Budapest, vive una vez más la frustración teórica entre convicción y responsabilidad de la acción: por un lado, la certeza de la legitimidad de los «objetivos» de la política de potencia de la Alemania beligerante y, por el otro, la oposición a todo «medio» de ejecución de la guerra. Su ferviente producción propagandística en el *Frankfurter Zeitung* es, en este complicado momento, la prueba de fuego de la contradicción personal y científica vivida en su experiencia diplomática. Esta tensión se condensa en las restricciones efectivas de una acción política que solucione la catástrofe y cuyas consecuencias sean positivas para distintas colectividades, políticamente enfrentadas y, lo más importante, económicamente desiguales. Contrario siempre a la dilatación del conflicto y crítico con las fracasadas instituciones autoritario-burocráticas y feudales del régimen prusiano, publica entre 1917 y 1918 los ensayos más duros contra la política posbismarckiana, cuyas estrategias considera nefastas para el presente democrático y parlamentario de Alemania.

De *Parlamento y gobierno* a *La nueva Alemania*, la reflexión de Weber acerca de la formación de los sistemas políticos modernos, acerca de las prácticas estatales de monopolio de la fuerza y de la renovación de la administración democrática del Estado se sistematiza basándose en la tragedia de la guerra mundial y de la posterior crisis de las instituciones ante la reconstrucción. Aquí, el doble enfoque sobre el que corre el conocimiento histórico-social teorizado por Weber ya está diseñado. Por un lado, el estudio analítico y particular de los distintos hechos de la historia y de los sistemas de valores que los han determinado, y por otro, una teorización sociológica general de conceptos universalmente válidos en relación con la acción política. Análisis que, en el primer caso, se formalizan en el escrito *La ciencia como profesión* y, en el segundo, en *La política como profesión,* las dos últimas conferencias que dio en la Universidad de Múnich y que se publicaron en 1919. Aquí ejerció de docente de historia económica general en los últimos años de su vida, tras haber llevado a cabo la crítica teórica y empírica de los errores del materialismo y del historicismo marxista en el curso de economía política celebrado en Viena en 1918 (*Una crítica positiva a la concepción materialista de la historia*).

Entre noviembre de 1918, después de la capitulación de Alemania, y otoño de 1919, como delegado alemán en Versalles, Weber siente una frustración cada vez más radical frente a la acción política científicamente orientada. La dicotomía entre las lógicas «instrumentales» defendidas por los artículos punitivos contra la «responsabilidad» de guerra de Alemania y las «morales», en concreto del espíritu de «venganza» de los vencedores contra los vencidos y viceversa, tiene el límite manifiesto del vacío en el plano de los resultados. Solo una acción «razonable» capaz de negociar entre los medios convenientes —aunque agresivos, «es preciso mancharse las manos»— y los fines responsables puede reportarle al político de

profesión que se dedique con verdadera pasión el resultado más ampliamente válido, eficaz y «justo» para las contingencias vigentes. Con este espíritu, en el último año políticamente comprometido de su vida de estudioso, Weber participa en la fundación del Partido Democrático Alemán junto a su hermano Alfred y otros amigos, con los que muy pronto entra en conflicto debido a la orientación socialista adoptada por la organización.

Su vida termina tan solo unos meses después de su nombramiento como consejero de la comisión para la redacción de la Constitución de la recién nacida República de Weimar; durante la cual prueba, en sus mismas convicciones liberales y nacionalistas, la dicotomía dominante entre las lógicas de dirección de la «política como ciencia» y las de realización de la política como práctica de poder «La obra de Weber es una manifestación única, y solo por ello plena —escribe de él su amigo y colega Karl Jaspers— de este filosofar concreto que tiene lugar en el espacio del juicio político y de las investigaciones científicas, igual que su vida entera fue un filosofar en el espacio de su existencia»[11].

Enfermo de neumonía, más conocida como la epidemia posbélica de la fiebre española, Max Weber muere en junio de 1920 a la edad de cincuenta y seis años, dejando incompleta *Economía y sociedad* (póstuma, 1922), la compilación teórica del sociólogo, del filósofo, del político, del historiador, del metodólogo.

Organizar el edificio de las ciencias histórico-sociales: Weber y el método

No se puede esperar comprender el trabajo de Max Weber en su compleja totalidad si antes no se tiene claro el contexto en el que se dedica con especial pasión y precisión analítica a definir las ciencias sociales, sus objetos y métodos de trabajo.

Naturaleza y cultura, ciencias naturales y ciencias sociales, historia y sociología son los términos clave del debate intelectual que se expande por la cultura alemana, al menos en las dos últimas décadas del siglo XIX, en torno a los temas y métodos útiles para comprender la realidad en sus manifestaciones históricas y significados existenciales: del derecho a la religión, de la política a la experiencia estética y, por encima de todos, la economía. La primera razón, por tanto, por la que el joven Weber no puede ignorar —y esta premisa no puede no tenerla en cuenta— las posturas asumidas y las teorías propuestas por las distintas escuelas de pensamiento es que, en los años en los que estalla el debate, él está inmerso directamente «en el campo» de la investigación, el cual le permite formarse una vasta conciencia histórica de primera mano en cuestiones muy específicas. Las principales posiciones que se enfrentan en el debate y que un joven estudioso como él debe contemplar si quiere concretar científicamente los objetos de su investigación y tomar posición en el mundo académico pueden ser diferentes, en líneas generales, en tres corrientes fundamentales —a pesar de que la actividad científica de cada pensador y las polémicas internas de cada grupo hagan el cuadro general más complejo y rico de lo que las exigencias de síntesis logren restablecer aquí.

En primer lugar, está la llamada escuela histórica de economía, cuyos miembros —en especial Wilhelm G. F. Roscher, Bruno Hildebrandt y Karl Knies y su sucesor «en la cátedra» Gustav von Schmoller— apoyan la posición a favor de una investigación propiamente histórica de los fenómenos económicos, dirigida a determinar las dinámicas y las leyes que han permitido el desarrollo económico en cierto momento de la historia. En resumen, la escuela histórica alemana pretende legitimar las especificidades histórico-sociales de los factores de desarrollo de la economía, en conflicto abierto con las abstracciones teóricas de la economía clásica, basada en la construcción de un *homo oeconomicus* dedicado a la satisfacción de necesidades individuales siempre idénticas y por ello absolutamente intemporal y ahistórico. Si se admite, en cambio, como también sugiere la escuela histórica, que

los fenómenos económicos se encuentran conectados con los diferentes fenómenos sociales, y que la economía tiene un desarrollo en la historia —o sea, es ella misma una ciencia histórica en cuanto este desarrollo responde a la manifestación de específicas «características del pueblo», de «cualidades raciales innatas», de las «condiciones del tiempo» y del «ambiente»—, entonces se deberá asimismo admitir que las ciencias sociales son necesarias para el estudio de las conexiones entre factores económicos y factores sociales. En esta elaboración teórica, como se ve, es la investigación histórica la que constituye la estructura central del edificio epistemológico de las ciencias sociales, admitidas como instrumentos de investigación, pero sin autonomía, es decir, sin el reconocimiento de una función analítica específica respecto de la consideración historiográfica determinante. En otras palabras, si se articula la metáfora señalada por el crítico italiano Pietro Kossi[12], se pueden imaginar, en este caso, las ciencias sociales como espacios conectados dentro de un único edificio en los que acampa la Historia escrita.

La posición, toscamente perfilada, de la escuela histórica «de los orígenes» la contrarresta con la del positivismo francés e inglés, el cual ya ha puesto de manifiesto la autonomía científica y metodológica de la sociología no solo frente a la historia, sino también frente a las demás ciencias sociales. La sociología no es una ciencia subordinada, la investigación sociológica tiene una dirección y unos temas propios que no participan de forma desordenada en la obra general de organización de los materiales analíticos de la historia como una única ciencia de la cultura. El positivismo contemporáneo —al que pertenecen Auguste Comte y Herbert Spencer, para entendemos—, aun reconociendo la especificidad de los fenómenos sociales y, por ende, la necesidad de una sociología autónoma capaz de estudiarlos, establece sin embargo otra forma, si no de subordinación, sí de homologación, de la sociología en un orden epistemológico diferente del que esta toma como punto de referencia. La sociología positivista, de hecho, sostiene que la cultura es para la sociología aquello que la naturaleza es para la física y la biología, anulando así la misma especificidad gnoseológica que siempre ha distinguido entre naturaleza y cultura en la historia del pensamiento. Ambas son un sistema ordenado de leyes que un mismo método analítico puede determinar para explicar de modo infalible y universal los fenómenos en los que se manifiestan, los sociales por un lado y los naturales por otro. Para la cultura alemana en la que se forma Weber, la provocación positivista no es insignificante. Para los científicos sociales alemanes, cada vez más enfrascados en la teorización de planos opuestos del saber, distinguiendo entre quien estudia la naturaleza como mundo fuera del hombre —físicos, biólogos, químicos, anatomistas, astrónomos, etc.— y quien se ocupa del hombre, de sus condiciones de funcionamiento interno y de sus relaciones con los demás por sí solo —filósofos, sociólogos e historiadores—, la postura de los positivistas no es algo que se pueda ocultar fácilmente bajo la alfombra. Y sin duda, el mundo académico y cultural

alemán de finales del siglo XIX no escapa a la provocación, pues está acostumbrado desde hace más de un siglo a dominar el campo de las ciencias humanas.

Así pues, ¿cómo reaccionar?

Contrastar las hipótesis de la sociología positivista puede comportar dos únicas alternativas: excluir la especificidad de la sociología entre las ciencias sociales y dejar que la historia —también a causa de la hegemonía historicista del pensamiento filosófico alemán— la tenga subordinada como elemento de apoyo arquitectónico, entre otras cosas, en su gigantesco edificio epistemológico o, por el contrario, afrontar de manera crítica la solución propuesta por franceses e ingleses: utilizar las premisas analíticas y experimentales de las ciencias naturales para afirmar, *a contrariis*, la especificidad de los objetos de estudio de la ciencia sociológica y, por consiguiente, sus propios instrumentos metodológicos respecto a las demás ciencias sociales que habitan, aún con desorden, el mismo edificio de la cultura.

Por tanto, tenemos por un lado la polémica interna de la cultura alemana entre las distintas escuelas económicas y, por otro, las posturas filosóficas del positivismo europeo. Pero nos encontramos además con un tercer término de comparación, el cual se presenta después de estas premisas, pero no por ello tiene una importancia menor en el debate. Situar la teoría socioeconómica marxista en este punto del razonamiento permite ante todo resumir algunas de las cuestiones ya abordadas y manifestar con mayor claridad la importancia respecto al posicionamiento de Weber en el debate sobre la «cuestión de los trabajadores», de donde surge la revista *Archivo para ciencias sociales y política social*. Estamos a finales del siglo XIX alemán, la sombra de Karl Marx y las evoluciones teóricas de sus reflexiones desde *El manifiesto comunista* (1848) a *El capital* (1867) dominan la disputa que sirve de premisa a las instancias metodológicas de cualquier reflexión sociológica y económica, incluso las de Weber; tanto es así que la línea directa que conecta sus trabajos le hará ganar, en varias ocasiones y con matizaciones críticas ambiguas, la definición de «el Marx de la burguesía» o «anti-Marx». Y, en cierto sentido, será el mismo Weber quien admita esta situación de enfrentamiento permanente cuando, al presentar los presupuestos científicos del *Archivo* y el interés de este por los temas económico-sociales, se diferencia de inmediato de las posiciones de Marx, distinguiendo los fenómenos histórico-sociales en «económicos», «condicionados económicamente» o solamente «económicamente operativos o relevantes», según el punto de vista pertinente y unilateral de su concepción del método de las disciplinas histórico-sociales.

En efecto, respecto a la distinción entre factores económicos y factores extraeconómicos como clave de la controversia sobre el método, el marxismo establece una clara distinción entre los dos conjuntos, que Weber critica no tanto desde el punto de vista del detallado análisis marxista de los factores económicos, al

que le reconoce una fuerte estructura teórica y de método. Será, más bien, en relación a la exclusión de la hipótesis de hibridación y de interconexión variable entre los distintos factores que intervienen en los fenómenos de la realidad donde Weber le critica a Marx que este haya adoptado una posición ideológica preestablecida y miope respecto a la valoración empírica de la realidad por cómo es.

A la hora de teorizar sobre la «estructura» y «superestructura» en la sociedad capitalista europea y occidental —caso de estudio privilegiado para el filósofo de Tréveris y para el de Érfurt—, Marx considera el elemento económico como el factor que determina cualquier otro enfoque de la realidad (materialismo). Este se manifiesta en el transcurso de la historia según lógicas evolutivas universales, inmediatamente previsibles ya que se dan manifestaciones de un «espíritu» específico del tiempo concreto de una determinada fase de su historia (historicismo de corte metafísico romántico). Así pues, desde el punto de vista del método, tanto a ojos de Weber como de muchos de sus colegas sociólogos, el «malentendido» materialista se refleja en el dogmatismo metodológico que eleva el punto de vista económico —aún subordinado a su inseparable carácter de historicidad— a una única perspectiva válida desde donde observar los fenómenos de la realidad, perspectiva que según Marx lleva a una sola dirección específica de investigación: desde los fenómenos económicos a los culturales, y jamás en sentido inverso (materialismo histórico). Si, por el contrario, consideramos con Weber las distinciones variables y múltiples del fenómeno observado, «móvil, y no delimitable de manera precisa» sobre la base de los aspectos culturales que lo caracterizan, se comprende en qué sentido choca la rigidez del esquema marxista contra la primera definición por grados económicos con la que Weber se distancia de su rival. Solo el fenómeno que en el sistema de Weber se considera estrictamente «económico» coincide con el factor económico entendido desde el punto de vista marxiano, ya que es el único en la escala analítica cuyos objetivos son estrictamente económicos y, por tanto, influyen de forma unívoca en los demás fenómenos y aspectos «extraeconómicos» de la realidad considerada. Al margen de esta coincidencia de elementos, el esquema binario de Marx pierde significado en el de estructura abierta de Weber, por el cual pueden ser considerados bajo un punto de vista económico también fenómenos que resulten, en cierta manera y circunstancias, capaces de producir efectos o de asumir significados «económicamente relevantes».

Uno de los principales, por la importancia que reviste en la teoría weberiana y en la confrontación dialéctica con Marx, es, sin duda, el fenómeno religioso. Por último, reconociendo en la realidad la presencia de fenómenos lejos de ser económicos, pero que en un sentido específico y más o menos importante han sufrido en su fisionomía los efectos de algún factor económico, Weber incluye en su escala analítica también

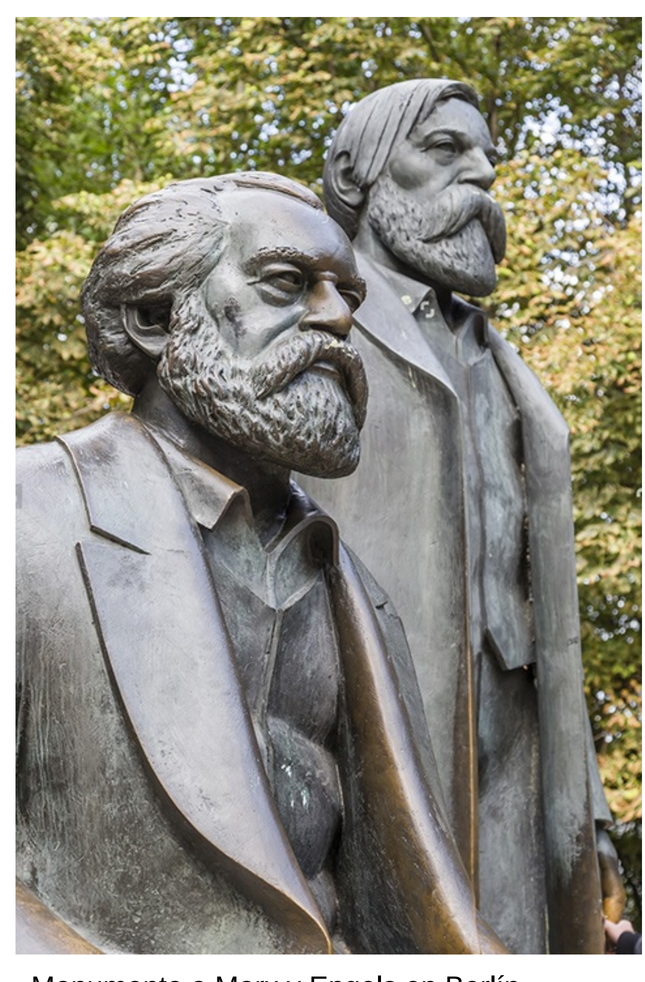
estos fenómenos solo «económicamente condicionados», como, por ejemplo, el gusto artístico de una época.

Desde cualquier punto de vista que se observen las posturas de esta discrepancia, el aspecto más decisivo para Weber consiste en la afirmación de la legitimidad de las disciplinas histórico-sociales como ciencias de la realidad para abordar la delicada fase que atraviesa la cultura europea de fin de siglo. Las cuestiones en las que trabaja Weber para asentar las murallas del edificio de las ciencias histórico-sociales sobre los cimientos de la validez científica son fundamentalmente dos:

1. ¿Qué legitima las ciencias histórico-sociales entre las demás vías de acceso al conocimiento de la realidad?
2. ¿Cuáles son los objetos, los instrumentos y los métodos de investigación de estas nuevas «ciencias de la realidad»?

Para reconstruir las respuestas que propone Weber, las próximas páginas explorarán voces, ambientes y lugares que animan al debate contemporáneo sobre el método, aquí hilvanado únicamente en sus puntos y líneas principales.

Marx y Weber: el carácter económico de la modernidad



Monumento a Marx y Engels en Berlín.

Si se enfrascaran en un debate imaginario, Max Weber y Karl Marx se pondrían de acuerdo a la hora de considerar el capitalismo moderno como el carácter distintivo de la civilización occidental. Ambos reconocerían el papel central que, en este sistema económico, desempeñan el mercado, la competencia, el beneficio, la acumulación y los modos de producción. De hecho, desde los primeros pasos de la crítica a los dos maestros de la sociología y de la economía política por parte de alumnos y pensadores de segunda generación, se ha destacado el falso mito del «antimarxismo» de Weber y del Irreducible contraste entre ambos. En primer lugar, en ambos autores viven la manifestación del «carácter alemán» del pensamiento político y el interés central por la Investigación histórico-sociológica, además de la afiliación entre el «filosofar» y la manera de concebir la existencia propia como modelo viviente de la actividad filosófica[13]. A pesar de la significativa distinción del enfoque y de las premisas teóricas sobre las dinámicas de los procesos histórico-sociales, ambos reconocen en el fenómeno de racionalización técnica e industrial del capitalismo de su tiempo el elemento «genético» de la modernidad en la que viven. Ambos están de acuerdo, de hecho, cuando consideran la dinámica económica en la relación hombre/mundo, racionalidad/libertad como esencial en el plano antropológico y sociológico de las transformaciones del mundo moderno, una visión «existencialista» común a pesar de las divergencias de sus puntos de vista. A la postre, tampoco habría desacuerdo en las principales líneas con las que describen el proceso que llevó al nacimiento del capitalismo moderno, a las condiciones históricamente dadas que lo han hecho posible y al grupo social que ha sido

protagonista de ello, ese componente de la burguesía que se rebeló contra el *statu quo* de la tradición social y económica. Ahora bien, es en este punto del análisis donde se da la principal discrepancia entre los dos teóricos de la modernidad y de su peculiar naturaleza económica. En su análisis de la clase burguesa, Weber atribuye a los fenómenos religiosos un papel causal que representaría la base de la acción de este grupo social. A diferencia de Marx, piensa que las condiciones materiales e instituciones presentes en la primera modernidad no son suficientes *per se* para la creación de las nuevas estructuras y procesos económicos que caracterizan el capitalismo moderno. La burguesía, para Weber, es movilizada por un proceso subjetivo, un «espíritu», que le ha permitido beneficiarse de las condiciones objetivas históricamente recibidas. En otras palabras, los emprendedores eran inspirados, empujados a una búsqueda asidua de posibilidades de ganancia, y estaban dispuestos, para ello, a acumular dinero, a reinvertirlo, buscar nuevos mercados y nuevas prácticas comerciales con una óptica de innovación sin precedentes. Basándose en estas distintas consideraciones «genéticas», Weber critica la concepción «materialista» de la historia de Marx y, por primera vez, se evidencia el distanciamiento entre ambos. Weber le reprocha, de hecho, al sociólogo de Tréveris y a la escuela marxista que hayan elevado el carácter económico de la modernidad a único «punto de vista» para el análisis de la historia, desatendiendo la influencia decisiva de otros factores, principalmente el religioso. La acusación de «dogmatismo teórico» —un tipo de fe laica en un único principio económico regulador del mundo y de la realidad social— no afecta, en cambio, al plano de la validez «heurística» del método de análisis propuesto por Marx, que incluso Weber toma como modelo para sus primeros estudios de economía, demostrando con los hechos la esterilidad de las disputas ideológicas de determinada crítica del tiempo. De esta delimitación distintiva en el método de las ciencias histórico-sociales deriva el diferente enfoque filosófico y «existencialista» del carácter moderno del capitalismo en sus manifestaciones contingentes: la cuestión fundamental de la especificidad occidental con respecto a otras grandes civilizaciones. A juicio de Weber, la particularidad histórica y cultural de Occidente residiría en la manera en que este ha teorizado y promovido de forma sistemática la adopción de una actuación, individual y colectiva, de tipo «racional». La racionalidad se entiende desde un enfoque weberiano como la optimización de la relación entre los medios y los fines de la acción, un «destino de la razón» implícito en la fe de que todo, en principio, puede acabar siendo dominado. Para Marx, en cambio, esta tensión economicista en la racionalización técnica y

burocrática de la sociedad y de la realidad en todas sus manifestaciones constituye el principio de la «autoalienación» humana, el «carácter destructivo» de la modernidad dominada por el capitalismo industrial. La consideración «técnica» de Weber sobre las condiciones «genéticas» del proceso de racionalización del mundo moderno no excluye —ni tampoco disimula— la mirada trágica que centra en los resultados futuros previsibles de este proceso. Presenta una imagen del mundo más parecida de lo que cree a la visión desilusionada de Marx: un progresivo y milenario «desencantamiento» de la acción humana, que aún no ha llegado a sus resultados pero que ya es sintomático de las dificultades venideras de la civilización.

El método weberiano: un edificio de cimientos trazados «sobre el ámbito» de la investigación

Los textos weberianos considerados por la crítica como los más rigurosamente dedicados a la dimensión metodológica de su trabajo —desde la primera fase de elaboración del pensamiento del autor basándose en *Economía y sociedad*— se remontan a principios del siglo XX, pero se extienden a lo largo de más de una década con saltos cronológicos importantes.

Constituido ya formalmente en un Corpus de cuatro ensayos, publicados entre 1904 y 1917 en las diferentes revistas en las que escribía Weber, el trabajo metodológico sigue, complementando la fase de investigación de campo a la que se dedica con mayor intensidad, especialmente durante los primeros años de su carrera de estudioso. Reunidos por primera vez en la edición alemana coordinada por su alumno principal, Johannes Winckelmann, con el título de *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*[14], estas obras reúnen elementos y consideraciones útiles para la creación de un método de las ciencias histórico-sociales que descanse, exactamente, sobre los resultados de las investigaciones experimentales. Aunque, para tener claros todos los fragmentos, las transformaciones y los hitos correspondientes del pensamiento weberiano sobre el método, no se puede —en retrospectiva— prescindir de la obra definitiva y póstuma, en cada uno de estos cuatro textos se pueden encontrar las opiniones que adopta Weber, en función del caso, respecto a cada una de las diferencias teóricas planteadas en la disputa metodológica. A través de algunos fragmentos de estos ensayos será posible reconstruir los puntos esenciales del debate, los interlocutores y las cuestiones en las que se apoya la «doctrina de la ciencia» weberiana. En especial, y a tenor de la organización de *Economía y sociedad*, se pondrá de manifiesto el pragmatismo de un método histórico-social pensado para satisfacer las necesidades concretas de la realidad social y política coetánea basándose en investigaciones empíricas de estas «ciencias de la realidad».

Escribe al respecto Max Weber:

> Si se pretende denominar «ciencia de la cultura» a disciplinas tales como las que se ocupan de los procesos de la vida humana desde el punto de vista de su significación cultural, entonces la ciencia social, en el sentido que aquí le damos, pertenece a esa categoría. Pronto veremos cuáles son las consecuencias fundamentales que ello acarrea[15].

La «objetividad» de la ciencia del conocimiento contra el «objetivismo» de sus condiciones

La pregunta de la legitimidad científica de las disciplinas histórico-sociales es el nudo central en torno al cual gira toda la disputa sobre el método del que se ha hablado. De hecho, antes de poder elaborar hipótesis metodológicas y analíticas en el ámbito de la investigación histórica y de la social, Weber, al igual que los demás, tiene que hablar de la definición misma de estas disciplinas, de las condiciones que las hacen necesarias y autónomas en el desafío moderno de los saberes para entender la realidad.

En oposición explícita a la teoría romántica de una de las más ilustres voces que animan el debate de la época, la de Wilhelm Dilthey, Weber emprendió la consistente tarea de elaborar una «doctrina de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*) que combinara los aspectos más positivos y productivos de las diferentes escuelas de pensamiento a las que en gran parte debe su formación con el ejercicio cotidiano de sus investigaciones. Si todo lo que afirmó Dilthey es cierto, y destacado en parte por la escuela histórica sobre la autonomía y la distinción de las ciencias histórico-sociales de las naturales, a Weber también le parece cierto que esta afirmación no tenga su razón de ser en los mismos presupuestos diltheyanos.

Weber, en efecto, no distingue las «ciencias del espíritu» —historia, sociología y psicología— de las naturales basándose en su objeto —el hombre y la realidad interna del espíritu contra el mundo externo de la naturaleza—. No las diferencia tampoco en función del método que deriva de esta distinción, es decir, asumiendo que el objeto de las ciencias histórico-sociales sea la única realidad interna del espíritu, se deduce que para conocer ese objeto son suficientes la intuición y la experiencia inmediatas. Es más, Weber escribe, refiriéndose a algunos editores y colaboradores del círculo del *Archivo*, que su «error» teórico reside en el hecho de creer que:

> «nada humano les sea ajeno» en este aspecto. Pero de esta confesión de debilidad humana a la creencia en una ciencia «ética» […], que hubiera de producir ideales extraídos de su materia, o normas concretas por aplicación a su materia de imperativos éticos generales[16].

Contra la pretendida intuibilidad inmediata y simpatética entre el individuo y sus manifestaciones (psicologismo), Weber declara el valor empírico de cada objeto de la realidad para las ciencias histórico-sociales y otra distinción en el plano del método de las ciencias naturales respecto a la propuesta de Dilthey. La mediación que permite, sin embargo, salvar las líneas fundamentales de esta última y que Weber encuentra acordes —como diciendo: «no tiréis al niño con el agua sucia»— se debe a las adquisiciones que los alumnos de Dilthey, Wilhelm Windelband y, en especial,

Heinrich Rickert, ayudaron a aportar al método del maestro. Algunas palabras clave de esta mediación durante la discrepancia son: la «objetividad» y la «individualidad» de las ciencias histórico-sociales frente al «objetivismo» y la «universalidad» de la propuesta diltheyana.

De esta distinción positiva de las premisas teóricas deriva, por tanto, la definición del ámbito y del método empírico de la investigación weberiana. Esta se basa en el principio de «relatividad» de los criterios de «elección» que dependen exclusivamente de los intereses subjetivos e individuales del investigador y de la relevancia del «significado» de su objeto de estudio, aislado de la infinidad de otros objetos considerados no relevantes, «insignificantes» desde su punto de vista. Por esta razón, el conocimiento de la realidad histórico-social así entendida es siempre «prospectiva» al considerarse desde un punto de vista particular; y «asistemática» porque está orientada hacia/por su objeto de estudio concreto y por la validez que le ha atribuido la elección del investigador.

El carácter «asistemático» de las premisas empíricas de la investigación weberiana junto con su naturaleza subjetiva ponen en tela de juicio las pretensiones de la investigación histórica dada *a priori* y señalan, por el contrario, su «complejidad»: el enfoque específico del análisis deriva del interés historiográfico relativo a la pregunta desde el punto de vista «unilateral» de su desarrollo en la historia y en conexión con los demás puntos de vista posibles. Al surgir la inevitable definición de un ámbito de investigación entre todos los posibles, Weber define más ampliamente qué es, pues, la Cultura teórica y filosóficamente considerada diferente que la Naturaleza y, por tanto, diversamente inteligible en el plano metodológico. Descartando la simplificación del ámbito de las «ciencias del espíritu» *versus* las «ciencias de la naturaleza» y reformando la supuesta adopción acrítica del método empírico de las segundas por parte de las primeras según la sociología positivista, Weber revela la compleja composición de los fenómenos culturales que constituyen la realidad. Así, los posibles campos de estudio sobre los fenómenos, objetos, datos culturalmente diversos entre sí se multiplican y se amplían sobre un área de investigación que ya no «está comprendida» en el pequeño perímetro de edificación de un único edificio teórico. A la hora de definir la Cultura, un complejo de culturas de caracteres plurales y múltiples, Weber pone de relieve la multiplicidad no solo de los fenómenos con los que se manifiesta la realidad, sino también de las ciencias de la cultura legitimadas para su comprensión:

> allí donde se afronta con nuevos métodos un problema nuevo y se descubren de ese modo verdades que abren nuevos puntos de vista significativos, allí surge una nueva «ciencia»[17].

Así pues, manteniendo la legitimación científica de Dilthey, pero teniendo en cuenta las intuiciones de Rickert, Weber sienta las bases para una estructura metodológica exclusiva de las ciencias histórico-sociales. Los pilares de esta estructura son: la «inagotabilidad» de los mismos fenómenos empíricos —es decir, el reconocimiento del estatuto de objeto de estudio a todo aquello que entre en el ámbito de observación y de «interés» del investigador—; la subjetividad del «punto de vista» del investigador, unilateralmente llamado a aislar de la infinidad del mundo, por cómo se presenta, una sección finita del ámbito que lo ocupa; por último, el «objetivo» del estudio —es decir, asignar un significado cultural a ese fenómeno particular escogido en su especificidad dentro de la complejidad de la realidad.

En su complejo sistema de conexiones, las ciencias histórico-sociales tienen así una doble legitimación: por una parte, el objetivo epistemológico de comprender, rastreando y analizando de manera individual, las igualmente múltiples complejidades del mundo real, de donde nace la definición weberiana de «ciencias comprensivas»; por otra parte, la posibilidad de desbancar del plano de la realidad el conservadurismo político-ideológico de la escuela histórica, o la injerencia directa de la ciencia en la administración política de la cosa pública, basándose en las conceptualizaciones según Weber consideradas como ingenuas de los resultados lógico-empíricos de los estudios en el amplio ámbito de las ciencias de la realidad.

Para responder a eso y, sobre todo, a fin de hacerlo siguiendo los criterios de objetividad científica indiscutibles, y capaces de hacer ampliamente inteligibles y válidos los conocimientos a los que llegan, las ciencias histórico-sociales se apoyan en dos condiciones concretas de objetividad: la «explicación causal» y la «neutralidad valorativa».

La «neutralidad valorativa» de las inagotables «ciencias de la realidad»

> La ciencia social a que queremos dedicarnos es una *ciencia de la realidad*. Pretendemos comprender *en su peculiaridad* la realidad vital que nos rodea y en la cual estamos inmersos: por un lado, la conexión y la *significación* cultural de sus fenómenos singulares en su contextura actual, y por otro, los motivos de su modo histórico de ser así y no de otra manera[18].

Abordar, cada vez en mayor medida, nuevos problemas desde nuevos puntos de vista en el plano científico nos muestra la realidad en sus conexiones y proporciona instrumentos y materiales útiles para su resolución. Las ciencias histórico-sociales son para Weber, a diferencia de lo que afirman sus colegas «de cátedra», disciplinas hasta cierto punto objetivas, pero en sus resultados del todo «libres de valor», por tanto no necesaria ni universalmente válidas según un «juicio de valor» ideológico e inmutable. Esto les permite tanto a los objetos como a los investigadores ser elegidos y elegir a través de un método analítico fundado y lógico en el plano de la construcción conceptual, pero siempre relativo, es decir, disponible a partir de la que Rickert define como «relación de valores».

¿De qué se trata?

La «relación de valores» rickertiana reelaborada por Weber —esto es, privada del carácter absoluto y trascendente con el que Rickert cubría los valores *a priori* admitidos en el análisis— es el acto con el que el investigador, basándose en determinados puntos de vista e intereses, selecciona el material empírico estableciendo el ámbito de su investigación. El «juicio de valor», en cambio, es lo que Weber define como la toma de posición valorativa o prescriptiva, por ejemplo, de la escuela histórica o del materialismo, que en lugar de dirigir la investigación hacia el objeto de su interés, dirige el juicio hacia la aprobación o la reserva respecto al objeto mismo de estudio. Partiendo de esta base, además, en oposición al materialismo histórico que implica la univocidad del fenómeno económico a partir de un «juicio de valor» y con la doctrina de la escuela histórica que restringe el campo de investigación histórica a un sistema de valores objetivos, universales y necesarios —a saber, que el estudio histórico es una investigación con un «número cerrado» de candidatos juzgados en razón del valor—, la teoría weberiana propone una hipótesis amplia y en consonancia con las reflexiones contemporáneas de la filosofía fenomenológica.

Al ser las ciencias histórico-sociales «ciencias de la realidad», y al estar la realidad formada por una infinidad inagotable de fenómenos, los cuales a su vez pueden ser observados por una variedad igualmente ilimitable de puntos de vista, se

deduce que cada punto de vista desde donde se la observe y cada objeto histórico que caiga bajo la atenta mirada del investigador pueden constituir legítimamente un nuevo ámbito de la investigación histórico-social donde se hace necesario un método analítico concreto y objetivo, si bien válido de forma unilateral. Así pues, ¿incluso para las ciencias histórico-sociales, según Weber, existe una cuestión de «validez»?

Si las ciencias weberianas están llamadas a «describir» y no a juzgar los fenómenos de la realidad por cómo son en relación a los valores, el principio de validez que el investigador tiene derecho a utilizar es el que se aplica no al fenómeno en sí, sino a los valores como medios empleados en su «realización», la cual se contempla así desde el punto de vista de la obtención del objetivo y no de la aprobación o la censura de este. El juicio científico, así, afecta solamente a la «técnica de los medios» y no a la validez de los objetivos, en ello consiste la «neutralidad valorativa» en las ciencias sociológicas y económicas que:

> se refiere al aspecto «técnico», lo que quiere decir —como ya se ha mencionado — al «medio» necesario para un fin dado unívocamente. Nunca se eleva a la esfera de las valoraciones «últimas»[19].

Frente a la inagotable plenitud del mundo, de los fenómenos, de los objetos, de las relaciones que en ellos se manifiestan, la elección del investigador, a pesar de estar orientada de forma individual por un orden específico de valores, debe en primer lugar construir un sistema empírico que lo haga capaz de realizar un análisis «técnico» de los valores «en relación al objetivo». Así es como, teniendo que establecer los criterios de validez en la relación entre medios y objetivos de realización de los fenómenos analizados, la disciplina histórico-social se legitima a sí misma como saber nomológico —es decir, como código de construcciones empíricas, racionales o lógicas— y los resultados de la indagación como formas de conocimiento útiles para la orientación de la acción en la realidad social, económica y cultural circundante.

«Imputación» y «causación» son los términos clave de este momento de la doctrina de la ciencia de Weber. Describen —en la medida en que lo delimitan, tanto literal como metafóricamente— el proceso metodológico que conduce a la validación de la investigación histórico-social en sentido lógico-experimental. Para poder confirmarse de manera legítima como «ciencia de la realidad» pero rechazando, para hacerlo, la adopción nomológica de las ciencias positivas naturales o la rigidez economicista de la escuela histórica, la teoría metodológica weberiana subraya la importancia de los instrumentos lógicos y la peculiaridad de las estrategias empíricas que el científico histórico-social debe saber aplicar correctamente a los objetos de estudio. Esto es, para garantizar la objetividad de dichas investigaciones, el científico

ya no puede adoptar el supuesto causa-efecto propio del esquema interpretativo clásico: existen causas necesarias a las que siguen determinados efectos. Debe acogerse, aplicando los instrumentos lógicos específicos del sistema de valores relativo al objeto de análisis, a un grupo localizado de condicionamientos que no siempre se dan *a priori* y de modo definitivo, sino que, más bien, son «condicionados», es decir, relativos a los componentes causales del transcurso específico del fenómeno estudiado. La «imputación» de un conjunto de causas a las que atribuir determinadas consecuencias de un fenómeno individual es un camino metodológico que presupone en el observador una gran capacidad analítica de las contingencias condicionales en las cuales se observa el fenómeno y, al mismo tiempo, un conocimiento general de las causas y de los fenómenos por medio de construcciones lógico-racionales. Solo suponiendo que ningún conocimiento jamás podrá serlo de forma exhaustiva es como el estudioso puede «escoger» antes y analizar después el campo específico de su investigación revisando los factores que lo determinan y siendo capaz de establecer un «esquema de relaciones» útil para valorar la posibilidad objetiva en base al grado de «causación» de cada uno. Weber asocia la importancia particular de estos instrumentos de indagación al ámbito específico y las exigencias científicas propias de la investigación histórica, por el hecho de que el historiador debe poder aislar y elegir un acontecimiento histórico en el que centrarse y valorarlo basándose en los componentes causales que lo han hecho posible en ese contexto y a los que se les puede «imputar» un grado decisivo de «causación» que habría cambiado su curso para siempre.

Según el nivel de «explicación causal» que cada uno de los compuestos considerados aporta a la construcción empírica del científico, estos se colocan en la escala nivelada de «causación» creada conceptualmente por Weber como medio de valoración objetiva de los fenómenos, en especial de los fenómenos históricos, valoración que se produce «no mediante la simple observación del proceso» —explica Weber—, «sino en forma de proceso conceptual […] que realizamos pensando en uno o varios de los componentes causales objetivos del proceso transformados en una dirección determinada, y preguntándonos si, en las condiciones así transformadas del acontecimiento, se debería “haber esperado” la misma consecuencia […] o cualquier otra»[20].

Cuando la exclusión hipotética de algunos componentes causales lleva —durante la elaboración empírica del estudioso— a consecuencias radicalmente diferentes de las del proceso real, la hipótesis de su importancia fijada como premisa por el estudioso queda comprobada en gran medida, y el factor queda a un nivel de «causación adecuada». Por el contrario, cuando, en el análisis hipotético del comportamiento de un fenómeno en la realidad, la exclusión de un factor no produce ningún resultado relevante, entonces el estudioso puede considerarlo a un nivel de

«causación accidental» y, por consiguiente, excluirlo de la conexión de factores útil tanto para la comprensión objetiva de ese fenómeno como para la construcción racional pertinente. La escala de valoración weberiana avanza, así —según un espectro extremadamente vasto y diferenciado, correspondiente a las manifestaciones ilimitadas de los casos empíricos—, desde el nivel máximo de «causación adecuada» al nivel mínimo de «causación accidental», marcados por el condicionamiento imprevisible de los márgenes de «error de pensamiento» o «error de cálculo», como a menudo ocurre al comprobarse el historial de las batallas, en las cuales se puede prever la existencia en ambos frentes de la lucha de planos racionales de conducción de la guerra, a pesar de que además exista siempre la determinación de un resultado a favor de uno sobre el otro.

La determinación del significado cultural de un fenómeno dado de la realidad sobre la base del nivel de causación de los factores que lo hacen objetivamente posible constituye la teorización que hace Weber de las ciencias histórico-sociales como ciencias «comprensivas» de la realidad. En el umbral entre indagación empírica y construcción de un conocimiento histórico-social amplio, a su manera nomológica y por tanto objetivamente válida para la comprensión tanto de la historia antigua como del presente, está la construcción de la unidad metodológica de base: el «tipo ideal».

La batalla metodológica de Maratón

No hace mucho, un historiador italiano definió la historia como un «campo de batalla»[21], superponiendo en su reflexión los acontecimientos violentos y militares que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX a la representación metafórica de las posturas interpretativas que se enfrentan en la disciplina historiográfica. La historia como ciencia es un terreno en el que colisionan distintas escuelas de pensamiento con el fin común de estudiar los hechos que, al estallar, convierten la historia en una evolución de valores y objetivos que chocan unos contra otros.

Cien años antes de esta definición, sucedió algo parecido en la discusión metodológica entre Weber, en plena teoría sobre el método de las ciencias histórico-sociales, y su ilustre colega e historiador alemán de la antigüedad Eduard Meyer (1855-1930): ámbito de confrontación, la batalla de Maratón (490 a. C.) entre griegos y persas[22]. ¿Por qué razón? Weber es quien quiere batir a su rival en un campo que le es tan familiar al segundo, especialmente partiendo del supuesto de que «nadie ha ilustrado como él [Meyer] plástica y claramente el "alcance" histórico-universal de las guerras persas para el desarrollo cultural occidental»[23].

Entonces, ¿dónde representa la batalla de Maratón un terreno de enfrentamiento científico entre los dos si estos están aparentemente de acuerdo en su significado histórico? El problema para Weber es el proceso —o mejor dicho, el no proceso— lógico con el que Meyer llega a su conclusión, la cual, a su vez, debería poder explicar también de manera racional por qué al historiador y, por tanto, al mundo deberían parecerles interesantes los acontecimientos de aquella batalla Meyer sostiene, y Weber no lo niega, que en el campo de Maratón, persas y griegos no solo desplegaron dos ejércitos armados, sino también dos posibilidades de desarrollo: por un lado, la primacía de una cultura religioso-teocrática y, por otro, el espíritu helénico libre. Meyer defiende asimismo, en sus estudios sobre la Antigüedad, que el resultado de la batalla tuvo que ver principalmente con una «decisión» entre estas dos posibilidades: la victoria de los griegos en Maratón decidió en favor del mundo espiritual heleno, el cual pudo prosperar calando en la cultura occidental durante los siglos que siguieron. Con la derrota, los persas vieron quebrada para siempre la realización de su posibilidad de desarrollo. Pero —se pregunta en este momento Weber— «¿cómo ocurrió esto, considerado de manera lógica?»[24]. Si explicamos esta pregunta en términos más weberianos sería: ¿cómo puede Meyer afirmar empíricamente que un acontecimiento histórico individual —como la

batalla de Maratón—, escogido entre otros miles que han quedado fuera del conocimiento histórico universal, sea, además de un objeto de interés para el historiador, también un fenómeno con un significado histórico objetivo? Eduard Meyer, contrarío a la «sobrevaloración» de los estudios metodológicos en favor de la «praxis de la historia», es defensor de una suerte de mezcla teórica entre el historicismo místico que funda el saber histórico sobre la experiencia práctica del estudioso, y la intuición espiritual, ese tipo de psicologismo del conocimiento que se basa en el carácter «ontológico» de la situación histórica de una determinada época. Ningún método ni significado objetivo basado en un procedimiento lógico-empírico, según Weber, justifica la conclusión también válida de Meyer. Sin embargo, es necesario un procedimiento que escoja, entre la serie «infinita» de los factores que han determinado ese acontecimiento, una serie «finita» de factores «causalmente relevantes» y aclare, más tarde, el alcance causal de dichos factores. Esto se consigue construyendo un cuadro «ideal» basado en la exclusión hipotética de algunos componentes causales reales y la valoración —el «juicio de posibilidad objetiva»— de las consecuencias, más o menos diferentes de las reales, que así se determinan. «Sin la valoración de dichas “posibilidades” —alega Weber— y de los insustituibles valores culturales que están “vinculados […] a esa decisión, sería imposible determinar el ‘significado’; y además sea virtualmente imposible comprender por qué nosotros no la consideramos equivalente a una escaramuza entre dos tribus de kafires o de indios, y no debemos tomarnos en serio los estúpidos ‘principios directivos’ de la *Historia universal* […]”»[25].

La «comprensión» de ese significado —el desarrollo de la cultura occidental de huella helénica— tiene lugar gracias a la construcción de un recorrido metodológico que toma de las fuentes materiales y del vasto conocimiento histórico sobre dicho acontecimiento los parámetros para la valoración hipotética de los componentes causales de los que «esperarse» la «posibilidad objetiva» de que un hecho suceda según las mismas normas.

El de Weber es, por tanto, un modelo explicativo que no tiende a la constitución de la historia como saber nomológico determinista, hecho de leyes universales y necesarias del devenir, que juzga los acontecimientos basándose en su adecuación a «principios directivos» predeterminados de la historia, la posición de Meyer y de los modernos historiadores.

El saber histórico-nomológico de Weber es un saber «condicional», basado en la explicación causal de las condiciones que hacen posibles los acontecimientos en un determinado y único ámbito del futuro.

Cien años después de la polémica con Meyer, en el campo de batalla de la historia como disciplina en la actualidad, Weber encontraría tal vez otros contendientes mejor armados de teorías y elaboraciones conceptuales para la comparación «causal» de los fenómenos en el devenir de la historia Estos estudiosos aún más «modernos» podrían, de hecho, criticar a Weber por la sentencia ética que precisamente él, teórico de la ciencia «libre de valor», en la disputa con Meyer, remite a la «escaramuza» entre kafires o indios. El giro poscolonial de la historiografía reciente se propone, simplificando, contrastar la marca eurocéntrica dominante del saber histórico que —fundado científicamente— hasta tiempos muy recientes, ha ignorado el punto de vista y las condiciones de posibilidad, es decir, el significado histórico de todo el sistema-mundo extraeuropeo, sin olvidar el peso que tuvo sobre esto el fenómeno de la colonización europea Estos nuevos estudiosos, quizá, durante el proceso de comprensión de la historia reciente en estos territorios según el método de la construcción de modelos conceptuales ideales, podrían plantearle la pregunta resentida que él le hacía a Meyer sobre Maratón: «¿No podría haber ocurrido de una manera diferente?».

Los «tipos ideales»: las categorías weberianas de la «comprensión»

Ahora podríamos darle una vuelta más al edificio de los saberes histórico-sociales para entender algo más. ¿En qué varía el posicionamiento de las ciencias histórico-sociales tras la intervención de Weber en los éxitos de Dilthey y Rickert en el estatuto de legitimidad y autonomía de estas como ciencias positivas diferentes de las naturales? El edificio de la Historia donde residían, en su origen, como sirvientas del único saber, se ha ido ordenando poco a poco hasta aquí. Pero ¿cómo?

En primer lugar, la reestructuración weberiana afectó a los canales de comunicación entre las disciplinas. Por un lado, esta resulta ser una operación de método en tanto que rompe las lógicas de conexión disciplinarias preestablecidas que anticipaban la dirección, la intensidad y la reciprocidad de contactos entre las ciencias en función de los supuestos objetos específicos y sistemas *a priori* de relación «causal» entre los diferentes factores en cuestión. Por el otro, la operación de Weber dio resultados importantes en el plano de la legitimación teórica de las ciencias histórico-sociales. Precisamente contra la predeterminación de la entidad y de la naturaleza de las conexiones analíticas entre las disciplinas, el carácter «causal» desmantela las jerarquías disciplinarias que establecen de antemano qué componentes considerados en su conjunto tenían un mayor peso, cuáles se habían de tener en cuenta antes, cuáles después y cuáles nunca. Si aceptamos la hipótesis weberiana que dice que la conexión es, por el contrario, «condicionada», «causal» e «individual» para la relación con nuevos problemas y situaciones y que pueden constituirse nuevas disciplinas, transformarse y variar su perímetro de acción, esto explica entonces el tipo de «regulación» que el método weberiano le da a las ciencias histórico-sociales para fundamentarlas de manera objetiva. Es decir, se trata en realidad de una regulación epistemológicamente variable con arreglo a las condiciones subjetivas de investigación, pero asimismo necesarias para el uso instrumental del conocimiento histórico para autenticar las posibilidades objetivas del fenómeno considerado y hacerlo inteligible a todo el mundo. Lo que significa:

> Es y seguirá siendo cierto que una demostración científica metódicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino[26].

La ciencia histórica, en consecuencia, se funda como saber «nomológico» en el momento en que Weber la surte de herramientas analíticas refrendadas e inteligibles, los «tipos ideales», «cuadros conceptuales uniformes» del comportamiento de un fenómeno empíricamente observable en la realidad. Como «imputación» de consecuencias concretas a causas específicas, el conocimiento causal debe emplear

las «regularidades» de las conexiones causales identificadas, como en el ejemplo de la batalla de Maratón.

Pero ¿qué son estos principios generales que debería entender incluso un chino, quien en cambio podría «carecer de “oído” para nuestros imperativos éticos»?[27] ¿Y cómo funcionan en la investigación «individual» de las ciencias histórico-sociales, sobre todo si en el sistema empírico weberiano aquellos se contraponen a las lógicas de sus análogos en las ciencias naturales positivistas? Weber llama «tipos ideales» a los modelos empíricos que describen una determinada homogeneidad, evidentemente, «ideal» del comportamiento de un fenómeno observable dado en su devenir histórico. Estos son una versión analítica e instrumental de ese fenómeno, son las «abstracciones» empíricas puras en un cuadro coherente de determinación, al contrario de lo que se proponen las ciencias naturales que, en cambio, deducen el principio empírico de un caso particular a partir del conocimiento de leyes-modelos universales a las que recurren como supuestos válidos para esa «constelación individual» de fenómenos análogos. Para las ciencias de la cultura, los «tipos ideales» no solo no pueden considerarse en modo alguno coherentes con el comportamiento de sus homólogos en la realidad, con los que no obstante guardan una relación exclusiva de comparación analítica, sino que además, el carácter de «individualidad» del significado específico del suceso considerado impide la elevación teórica de los «tipos ideales» a leyes universales que expliquen la configuración de la realidad.

> [El «tipo ideal»] No es una exposición de lo real, pero pretende proporcionar a la exposición medios de expresión unívocos. […] Se obtiene intensificando unilateralmente uno o varios puntos de vista y reuniendo una multitud de fenómenos singulares difusa y discretamente esparcidos unos más en un sitio y otros menos en otro, pero en modo alguno esporádicamente, que se acomodan a aquellos puntos de vista unilateralmente destacados en una imagen ideal en sí unitaria[28].

De hecho, como prueba de la validez empírica de dicha comparación exclusivamente «ideal», las ciencias histórico-sociales contemplan la posibilidad de que el fenómeno real encuentre una dirección diferente de interpretación respecto a las hipótesis iniciales, basándose precisamente en el procedimiento metodológico weberiano según el cual, el «tipo ideal» debe compararse con el fenómeno de la realidad por su significado específico en «relación de valores». En la comparación empírica se procede, como ya hemos explicado, por exclusiones progresivas «en abstracto» de elementos, datos y factores causales sugeridos por el modelo típico-ideal respecto al fenómeno estudiado en la realidad y, al final de dicho procedimiento, se declara la adecuación o no entre las condiciones materiales de existencia del fenómeno en la realidad y el correspondiente comportamiento típico-ideal con el que

se compara. Volviendo a Maratón, Weber debe aplicar y suponer el principio de la analogía conductual para establecer el valor de la victoria de los griegos, o sea, solo suponiendo que, de haber ganado, los persas se habrían comportado en Grecia como hicieron sistemáticamente en otras partes con otros pueblos sometidos.

El saber nomológico así definido no es el fin de las ciencias históricas, sino un medio metodológico del que estas se sirven. Justo en esa emblemática especificación del «tipo ideal», no como fin sino como medio de la investigación histórico-social, es donde radica el común denominador de las diferentes disciplinas que habitan, según disposiciones y conexiones variables, el edificio de las ciencias de la cultura. El funcionamiento metodológico del concepto «abstracto» y «utópico» como «tipo ideal» a partir del cual determinar su significado cultural «individual» y el conocimiento de las conexiones causales «condicionadas por esas ideas de valor». Lo que excluye como fin de la investigación tanto un juicio de valor sobre el fenómeno como la posibilidad de una explicación universalmente válida, y reconoce como «deber elemental» del investigador el «autocontrol científico», es decir, la capacidad de distinguir la lógica comparativa de la realidad en «tipos ideales» de la valoración de la realidad basándose en ideales, los «juicios de valor». En resumen, el tipo ideal se entiende aquí como un concepto-límite: «concepto» porque pertenece al orden epistemológico de una construcción coherente y no contradictoria de los esquemas «comprensivos» de los fenómenos de la realidad (carácter nomológico); y «límite» porque es llevado empíricamente al nivel de máxima «abstracción» y generalización respecto a las variables empíricas consideradas por el procedimiento analítico weberiano (carácter de objetividad empírica). Con la fantasía, en parte «orientada y disciplinada con miras a la realidad», y con el estudio más profundo y amplio de la historia es como el científico weberiano puede crear estos conceptos por niveles de validez variable y llegar a entender el significado cultural de la realidad en sus configuraciones históricas, por un lado, y en sus manifestaciones por especie de objetos, por el otro.

Por ejemplo, del concepto de «cristianismo en la Edad Media» indica:

> si pudiéramos llevar a cabo por completo su exposición, evidentemente un caos de conexiones de pensamientos y sentimientos de toda índole infinitamente diferenciadas y sumamente contradictorias, a pesar de que la Iglesia de la Edad Media pudo sobre todo conseguir en el más alto grado, por cierto, la unidad de la fe y de las costumbres. Si se plantease la cuestión de que haya sido en este caos el «cristianismo» de la Edad Media, con el que, sin embargo, hay que operar a cada paso como con un concepto inmóvil, de donde está lo «cristiano» que hallamos en las instituciones medievales, mostraríase enseguida que también aquí se viene empleando en cada caso particular una mera imagen intelectual creada por nosotros[29].

Es un proceso que Weber teoriza y, como puede verse, aplica con cierta coherencia en las investigaciones contemporáneas de sociología de la religión, pero que justo en esta fase demuestra un nivel superior de dificultad. En el plano de la individualización de los «tipos ideales» de los fenómenos sociales estudiados, la sociología parece reclamar, principalmente cuando se aplica a casos actuales, una legitimación científica específica entre las disciplinas sociales de carácter histórico ya admitidas en el edificio de las ciencias de la cultura como sede disciplinaria donde se busca una verdad, que reclama la validez de una ordenación lógica de la realidad empírica aun para los chinos, siguiendo nuestro ejemplo[30].

La «acción social»: el tipo ideal de la sociología

A casi diez años de la primera elaboración metodológica y en constante debate con las posturas teóricas de su amigo Georg Simmel[31] en 1913 Weber ayuda a la sociología a dar el paso más grande que jamás antes había dado en el extenso ámbito de la realidad objeto de la investigación histórico-social.

Tras probarla ya en parte en el análisis del comportamiento económico de las sociedades capitalistas de orientación religiosa protestante —como bien se verá en las próximas páginas—, Weber propone la autonomía disciplinaria de la sociología y, en consecuencia, la posibilidad de erigir un edificio teórico y metodológico dedicado a ella que no esté inmediatamente conectado con el de la historiografía y las demás disciplinas sociales. Abandonar la casa-madre metodológica, renovada en sus piedras angulares por el mismo Weber hasta 1903, significa para la sociología guardar todo lo descartado e intentar procurarse otros medios de sustento científico frente a la realidad: un hatillo cargado de objetos, herramientas, métodos y objetivos «viables» para su nueva condición epistemológica. Entre otros, los conceptos «típico-ideales» sufren los efectos más significativos en el plano de la redefinición teórico-metodológica en este proceso de traslado al edificio autónomo de la sociología. Aquí se les pide que actúen en un campo de investigación distinto del de la indagación original; el nuevo campo se presenta con características completamente diferentes del anterior, por lo que el empleo de los «tipos ideales» para la sociología exige la creación de líneas de investigación más específicas. Después de haber separado la dirección histórica de la sociológica —a la vez que se establece la hipótesis de que en el caso concreto se puedan realizar formas de relación entre los dos esquemas de funcionamiento—, para Weber es esencial, pues, en primer lugar redefinir el ámbito de investigación de la sociología «comprensiva», o de una disciplina capaz de ofrecer un punto de vista analítico de la actividad humana no ya construido en su proceso histórico, sino en su posición social actual. De ahí que la premisa weberiana de que la «acción humana» en lo social sea el verdadero centro de la sociología «comprensiva» y de ahí que su cometido inminente, respetando esta definición, sea el de construir «tipos ideales» específicos referentes a las expresiones del comportamiento humano, basándose en las mismas características de homogeneidad, repetición y persistencia —o no— entre el modelo y el fenómeno que se habían establecido para el método originario de las ciencias histórico-sociales. ¿De cuántas actitudes está formada la realidad social en la que vivimos? ¿Cuántos propósitos dan sentido al comportamiento de un individuo? ¿Y qué medios está dispuesto u obligado a utilizar para alcanzar ese objetivo dicho individuo?

Todas las posibles combinaciones entre causas, fines, propósitos y medios de acción le sirven a Weber para construir «ideal-típicamente» la uniformidad de la acción social, que consiste en el hecho de que esta última está «intencionadamente»

referida a la acción de los demás; también el hecho de que siempre se pueda referir a ella la define, es decir, la hace posible; y por último, que esta tiene sentido únicamente sobre la base de la referencia específica a la conducta ajena. A este primer nivel de acción interindividual se añade, en el análisis general de la acción social —es decir, dirigido a los demás—, un grado más de definición que tiene en cuenta la «acción en comunidad» y la «acción asociativa» (o «acción en sociedad»), que son niveles de comportamiento social en referencia a las «intenciones», a las «expectativas» y a las «oportunidades» que una persona tiene para poder contar con las consecuencias de esa acción.

Con «acción en comunidad», Weber se refiere a una acción social basada en las «intenciones» de quien actúa con respecto a un sistema de relaciones humanas intrínsecas e integradas, «dotadas de sentido» en la comunidad o grupo contingente de referencia. Con «acción en sociedad», se refiere al «tipo ideal» de la acción en comunidad que además:

1. esté dotada de sentido en relación a unas expectativas que se mantengan sobre la base de ordenamientos;
2. la «apreciación» de estas tenga lugar de manera meramente «racional respecto al objetivo», respecto a la acción de los individuos asociados que se prevé como consecuencia;
3. su orientación dotada de sentido se efectúe de manera subjetivamente «racional respecto a su objetivo»[32].

Por ejemplo, se puede aprehender la «posibilidad objetiva» de la conducta de un ladrón o de un estafador —escribe más adelante Weber— solo fijándonos en su expectativa con respecto al comportamiento de otros, que actúa de conformidad con las leyes y reglas del juego, mientras el ladrón orientado al objetivo del robo y el estafador orientado al objetivo de la estafa las infringen de forma racional. Pero ¿en qué sentido un comportamiento se define «racional respecto a su objetivo»? ¿Y existen, en consecuencia, actitudes irracionales o racionales respecto a alguna otra cosa?

En las siguientes formulaciones de la metodología sociológica y de sus categorías empíricas, Weber considera y examina estructuras y procesos colectivos e individuales que siempre hacen más o menos posibles las acciones sociales, además de las consecuencias previsibles de estas, atribuyendo las distintas abstracciones a cuatro tipos ideales básicos de acción social[33]. En una escala decreciente respecto al nivel de inteligibilidad y de racionalidad de la acción o de la inacción social del individuo, encontramos:

1. la «acción social racional respecto a su objetivo», por la cual el hombre-agente social identifica (subjetivamente) los fines y utiliza los medios (subjetivamente) eficaces para alcanzar dichos fines. Este primer nivel destaca especialmente porque es una acción integral y se basa en el requisito de medios —todos los necesarios— con vistas al objetivo. Según Weber, este tipo de acción caracteriza al mundo moderno, que a través de cualquier medio intenta obtener el máximo nivel de organización técnico-científica (acción racional respecto a su objetivo);
2. la acción «racional respecto a su valor» que, por el contrario, se basa en la incondicional creencia en el valor de un comportamiento respecto a ciertos fines indiscutiblemente válidos. En este caso, el agente acepta de forma racional los riesgos (ventajas y desventajas) de la acción por la «fe» que deposita en la «relación de valores» en la que tal acción está inspirada.

A continuación, se encuentran en la misma escala dos tipos ideales de acción «no racionales»:

1. la acción «afectiva» de un agente impulsado por circunstancias emocionales, estados de ánimo y de humor contingentes;
2. la acción «tradicional» motivada por la costumbre, que responde a un uso establecido por la práctica en el tiempo, o a las costumbres de un determinado contexto y, por tanto, obedece a un dictado radicado en la tradición y en la memoria, aunque no necesariamente «correcto».

Los dos primeros tipos de acción social son los atribuibles a la «asociación», los otros a la «comunidad»: la segunda se sustenta sobre la común pertenencia afectiva o tradicional, subjetivamente sentida por todos los miembros; la otra se define por la disposición de los participantes a la acción en función de intereses o vínculos de interés motivados racionalmente con vistas a cierto objetivo o sistema de valores.

Como se deduce de la descripción de cada uno de los niveles básicos de comprensión analítica de la acción social, para Weber el sociólogo debe ser capaz de «comprender» ese comportamiento social concreto poniéndose del lado del sujeto agente y no desde el punto de vista del observador externo. Por este motivo, el carácter de subjetividad relativo al nivel de racionalidad e irracionalidad de la acción o de la inacción es el elemento central del estudio sociológico weberiano. El método aquí descrito se construye, como ya hemos visto, sobre la tipificación ideal como forma abstracta de teorización general cuyos objetivos de estudio, sin embargo, son exclusivamente perceptibles en las manifestaciones específicas y únicas observables de la realidad. «Comprender», tanto para la sociología como para todas las ciencias histórico-sociales, prevé un procedimiento mediado por la observación de fenómenos

particulares y singulares —«lo que es»— sin conceder espacio epistemológico a la supuesta capacidad «psicológica» del observador científico para dar explicaciones generales y universales —«lo que debe ser»— sin mediación empírica, y por la única e intrínseca afinidad con los caracteres esenciales del fenómeno humano observado. Y sobre la misma base metodológica, la fase «comprensiva» de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1906) coincide con la aparición de la necesidad de una investigación sociológica del tipo ideal de la acción racional respecto al objetivo —es decir, la acción económica— concerniente al capitalismo moderno en sus fases de desarrollo, pero sobre todo en las condiciones culturales que han influido en sus dinámicas desde el principio. De esta forma, el espectro de los comportamientos analizados y teorizados por Weber no solo se «multiplica» en el ámbito de las modulaciones posibles entre las distintas imputaciones causales, sino que además se «especializa» en referencia a la realidad política con la definición de los tipos ideales de poden

Teniendo ya claro el esquema metodológico weberiano, basado en la construcción del tipo ideal, se hace necesario examinar el más famoso y ambicioso ensayo del método, que se da en el ámbito de la investigación socioeconómica en torno a uno de los temas más discutidos de la contemporaneidad: las bases del capitalismo occidental moderno.

La ética económica de la religión. El «punto de vista» de la sociología weberiana

En 1905, Max Weber publica en el *Archivo para ciencias sociales y política social* un ensayo titulado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* donde expone los resultados del primer experimento práctico del estudio sociológico basado en la «doctrina de la ciencia».

Si quisiéramos traducir el ensayo al vocabulario metodológico weberiano establecido en la primera parte de este libro, se podría resumir la obra de la siguiente manera: siendo el capitalismo una construcción conceptual «ideal-típica» —como el Estado, la Iglesia o el feudalismo—, la investigación prospectiva de sus manifestaciones en la realidad histórica, orientada según puntos de vista subjetivos libremente elegidos por el investigador, lleva a la descripción de las condiciones particulares de su realización en el contexto europeo occidental burgués. Para la manifestación especial del capitalismo occidental, de hecho, más allá de los aspectos puramente económicos en juego, Weber es consciente de la necesidad de tener en cuenta también los que en su diccionario de método se podrían definir como «económicamente relevantes»: las ideas de conducta práctico-racional en su conexión con los valores propuestos por las creencias mágico-religiosas. El capitalismo occidental europeo, tema seleccionado subjetivamente por Weber como primer campo práctico del método, le sugiere al investigador que lo investigue más detenidamente que valorando tan solo las premisas económicas del progreso técnico e industrial en el contexto político de principios del siglo XIX. Por lo demás, mediante la «insuficiencia» de los factores económicos, entre otras cosas, «ideológicamente» considerados como definitivos, se establece la distancia científica entre él y Marx, a pesar de que ambos tengan en común el enfoque heurístico de la economía. Según Weber, la importancia de los factores extraeconómicos se analiza también a través de la relación de causación «inversa» que los conecta con los factores económicos. De ahí la elección de observar el fenómeno desde el «punto de vista» de los condicionamientos que la fe protestante ejerce sobre la conducta práctica de los individuos y sobre la especial «ética» económica resultante.

El análisis histórico de este particular «tipo» de capitalismo, nacido y desarrollado en el corazón de Europa junto a la Reforma protestante en su versión ascética y calvinista, es, por estas y otras razones que se analizarán en su debido

momento, una investigación prospectiva en tanto que está orientada según el punto de vista unívoco de la relación causal entre religión y economía en la sociedad burguesa occidental, tal y como se ha expresado en el transcurso de la historia moderna. Este primer experimento, que más tarde Weber respalda con una teorización más desarrollada sobre la sociología de la religión en su contribución experimental al ámbito de las religiones universales, abre la investigación económica y política desde donde había partido con sus primeros pasos en el *Archivo*, junto a sus amigos Jaffé y Sombart, hasta un conocimiento más profundo del fenómeno económico. El comportamiento económico, la «acción social racionalmente orientada», puede hallar, en las premisas conceptuales ideal-típicas weberianas, explicaciones causales en factores no «económicamente puros» que residen en el espacio múltiple y complejo de la subjetividad humana, el de la concepción religiosa y/o moral de la existencia. En este sentido, experimenta y teoriza la inversión de las lógicas de la escuela histórica y las del materialismo marxista, para las que la única dirección de causalidad entre factores agentes en el campo histórico-social es la que va de las causas económicas a los efectos culturales, de la estructura a la superestructura.

Esta reflexión sobre los orígenes del capitalismo le permite a Weber abordar, en el ámbito de su sociología de la religión, la cuestión fundamental de la especificidad occidental respecto a las demás grandes civilizaciones. Según el pensador alemán, la particularidad histórica y cultural de Occidente residiría en la manera en que este ha teorizado y promovido de forma sistemática la adopción de una acción, individual y colectiva, de tipo racional. Esta *forma mentis* es la que le ha permitido a Occidente imponer su superioridad sobre otras culturas, a menudo instándolas u obligándolas a una transformación de sus estructuras tradicionales por medio de la adopción de modos «occidentales» de gestión de la existencia individual y social.

De ahí la critica que se hace, en las fases más recientes de la recepción del pensamiento del estudioso alemán, a la supuesta superioridad moral de algunas «razas» sobre otras, y que se dejaría ver en aquellos casos en que Weber describe el proceso de adopción «universal» del modelo de capitalismo europeo. Estas críticas indican más bien la imposición que los regímenes coloniales llevaron a cabo en los territorios no europeos de los sistemas económicos de origen, impidiendo la autodeterminación de los pueblos autóctonos. Sin embargo, no se trata, sostiene desde el principio Weber, de una supuesta «superioridad moral» occidental, sino más bien de una mayor eficacia práctica de ese sistema que lo benefició en términos de difusión, si bien las formas del capitalismo de fuera de Europa no han resultado ser en modo alguno su reflejo exacto. Mediante la aplicación en esos determinados contextos de su método histórico-social, y gracias al amplio conocimiento de la historia y de la cultura de esos países a través de la literatura secundaria, Weber identifica la causa de este distinto «destino de la razón», principalmente en la falta del

mismo condicionamiento ético-económico por parte de creencias religiosas por muchos aspectos distintas a las del protestantismo secularizado occidental. Del conjunto de las consideraciones sobre la sociología de las religiones, Weber genera, entre otras cosas, sus reflexiones en el ámbito de la ciencia política y, más concretamente, de las instituciones estatales definidas y determinantes de los contextos particulares del desarrollo capitalista y económico. Ahora es el momento de entrar en la validez de estos ensayos y de los resultados teóricos obtenidos por la investigación en el ámbito económico-social de la Alemania y la Europa contemporáneas y por el estudio sistemático de la historia de los últimos siglos de desarrollo de la civilización occidental, cuyas particularidades, como las define Weber, le permitieron difundirse y ser adoptada «universalmente».

Sobre las religiones y los sistemas económicos

Weber se dedicó al estudio e investigación de las religiones y de los sistemas económicos «distintos» al europeo capitalista a partir de la comparación, puesto que «solo así se pueden entender y valorar en su eficiencia causal, que en cierto sentido es unívoca, aquellos elementos religiosos de la ética económica occidental que le son propios por oposición a otros (que no lo son)»[34].

A partir de 1914, con el inicio de la guerra, Weber se concentra más concretamente en el desarrollo de su extensa «sociología de la religión» publicando en el *Archivo*, entre 1916 y 1917, una serie de ensayos, cada uno de ellos dedicado a los resultados de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales: *I. Ética económica de las religiones mundiales; Introducción, Confucionismo y Taoísmo y, II. Hinduismo y Budismo* (1916); *III. Judaísmo antiguo* (1917).

Aquí Weber trata de demostrar, en cambio, a través de la comparación de las éticas económicas de cada una de las religiones, cómo cada culto ha acelerado, ralentizado u obstaculizado la racionalidad de la vida económica, comprobando así posteriormente su teoría sobre la conexión causal existente entre esfera religiosa y esfera económica también en contextos no europeos.

El «espíritu del capitalismo»: las bases ético-religiosas de la racionalidad occidental

> Por tanto, en una historia universal de la cultura, y desde el punto de vista puramente económico, el problema central no es, en definitiva, el del desarrollo de la actividad capitalista (solo cambiante en la forma), desde el tipo de capitalista aventurero y comercial, del capitalismo que especula con la guerra, la política y la administración, a las formas actuales de economía capitalista; sino más bien el del origen del capitalismo industrial burgués con su organización racional del trabajo libre[35].

Se encuentra en esta declaración de intenciones, en las primeras páginas de la obra que lo hizo más famoso y discutido durante el siglo XX, La *ética protestante*, el «problema central» de donde parte el estudio de Weber sobre los procesos históricos, económicos, sociales y culturales que le dieron forma al Occidente europeo y norteamericano de la primera modernidad.

Con este ensayo de 1905, escribe su mujer Marianne, «la estrella de Weber vuelve a brillar una vez más después de que, a causa de la grave crisis nerviosa, el estudioso se viera obligado a renunciar de forma dramática al ejercicio de sus energías vitales»[36]. De hecho, en los resultados de la investigación sobre la «génesis» económica del mundo moderno[37] es donde Weber, en cierto sentido, aborda directa y científicamente los síntomas de ese «malestar en la cultura» que percibió a partir de sus propios equilibrios psicofísicos ya a finales del siglo XIX con respecto a la radicalización de ciertos fenómenos propios del proceso de modernización de su tiempo. De hecho, dado que el origen y la naturaleza del capitalismo es un problema que las ciencias histórico-sociales y económicas tratan inmediatamente después de su acaecimiento, a caballo entre los siglos XIX y XX, Weber se propone aplicar en el ámbito del capitalismo moderno occidental la metodología teorizada anteriormente. Esta operación le permite responder a las teorías coetáneas —además de la marxista, cabe destacar las posiciones de sus colegas Sombart y Brentano, con quienes dialoga durante todo el ensayo—, extendiendo la mirada sociológica «económicamente orientada» al resto del mundo no europeo y al mismo tiempo reflexionar sobre las dinámicas que desde la ética religiosa pasan por la conducta económica y se estructuran en las formas de gobierno de la administración pública. El capitalismo moderno supone, de hecho, para Weber la manifestación específicamente económica de ese fenómeno de racionalización más general que afecta a Occidente desde la esfera científica a la artística, desde el ámbito del derecho al de la música, incluso en el gusto y en la proyección arquitectónica.

Templos del «espíritu» de la civilización occidental

Entre los años 1895 y 1905, el rey Leopoldo mandó construir una nueva estación de tren en pleno centro de Amberes. La Centraal Station es el símbolo de una nueva etapa para Bélgica: la de la campaña colonial en África y la de la centralidad que los mercados financieros y comerciales flamencos van adquiriendo poco a poco en la Europa moderna. En esta coyuntura de desarrollo nacional e internacional, la necesidad de una estación nueva y moderna, capaz de acoger el flujo de personas y mercancías que viajan por tierra flamenca, se une al deseo de monumentalizar el progreso económico en la arquitectura urbana y, en particular, en la de los edificios destinados a las actividades propias de la época capitalista. Son los años en que el suelo europeo se cubre de estaciones ferroviarias, edificios que albergan la nueva institución financiera de la Bolsa tribunales de justicia prisiones, teatros líricos, hospitales y manicomios. Estos últimos son la materialización urbana de la coacción al orden establecido por la modernización de los códigos —incluidos los de la educación escolar o la gestión sanitaria pública—, y la tendencia a lo monumental representa la dimensión material y ciudadana del «espíritu del capitalismo». En aquellos años, Weber escribe que el «espíritu del capitalismo» europeo occidental, tal y como se ha desarrollado a lo largo de la historia moderna, es la traducción secularizada de la «ética protestante», etapa transitoria y en gran medida avanzada de un proceso de transfiguración de las creencias primitivas mágico-rituales en comportamientos éticos orientados a lo racional. En esencia, el mundo moderno, liberado progresivamente de las fuerzas mágicas y luego de las sagradas —los espíritus y las divinidades—, vive en un presente dominado por la ciencia y la técnica que ha excluido lo ultramundano y ha sustituido la fe en lo inescrutable trascendental por la fe en aquello que se puede comprobar empíricamente. No obstante, el nuevo «espíritu del capitalismo» no es inmune a una tendencia religiosa ni a la aparición de entidades pseudodivinas a las que los hombres modernos, en el «desencantamiento del mundo», pueden dedicar su existencia y en las que depositar su fe en la salvación, incluso cuando esta se expresa en el éxito económico y en los negocios. Se da la circunstancia de que, para un edificio moderno y eficiente como la nueva estación central de Amberes, el soberano quiere que sus arquitectos se inspiren en el Panteón romano, a su vez inspirado en el griego. Así pues, tanto aquí como en la teoría genealógica weberiana, toma forma la continuidad en la era moderna del capital de los frutos culturales

originados en la «cuna de la civilización» helénica. Por este motivo, en el punto central de máxima altura de la nueva construcción, el arquitecto Delacenserie manda levantar una cúpula inspirada en la del templo romano:

> en los puntos elevados, desde donde los dioses del Panteón de Roma veían al visitante, en la estación de Amberes se introducen en orden jerárquico las divinidades del siglo XIX: la minería, la Industria, el tráfico, el comercio y el capital. Alrededor del vestíbulo […] hay fijados a media altura letreros de piedra con símbolos como gavillas de trigo, martillos cruzados, ruedas aladas y cosas por el estilo, mientras que el motivo heráldico de la colmena no simboliza […] la naturaleza puesta al servicio del hombre y tampoco la diligencia en cuanto virtud social, sino el principio de la acumulación capitalista. Y de entre todas estas figuras simbólicas […], la que está en la cumbre es el tiempo, representada por las agujas y la esfera

De manera que:

> incluso a nosotros, los hombres de hoy, al entrar en el vestíbulo, (…) nos atrapa la sensación —como pretendía precisamente el arquitecto— de encontrarnos no tanto en un entorno profano, sino más bien en una catedral consagrada al comercio y al tráfico mundiales[38].

En la introducción a su tratado sobre *La ética protestante*, Weber se pregunta, en tanto que «hijo de la civilización moderna europea»: «¿qué serie de circunstancias ha determinado que hayan surgido solo en Occidente ciertos hechos culturales sorprendentes […], los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal?». Entre estos hechos culturales, como escribe a continuación, está también la «solución del problema de la cúpula, cuyos fundamentos técnicos, sin embargo, se tomaron prestados de Oriente». Desde el punto de vista weberiano, la cúpula parecería simbolizar, en todo momento de la historia universal, la «horma de una organización burocrática especializada», en la cual se alojan los dioses que en esa época concreta gobiernan «todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico, y en especial, […] de la vida social»[39].

La originalidad de la tesis weberiana consiste en haber identificado un aspecto inédito entre los ya considerados por otras tesis socioeconómicas formuladas al respecto. Junto a los factores típicos del capitalismo moderno ya existentes, Weber señala el «espíritu» del capitalismo, una mentalidad económica específica cuyos orígenes se remontan a los enunciados éticos del protestantismo ascético.

«Recuerda que…»: los aforismos de B. Franklin

- Recuerda que el tiempo es dinero;
- Recuerda que el crédito es dinero;
- Recuerda que el dinero es por naturaleza fecundo y prolífico;

- Recuerda que el buen pagador gobierna la bolsa de otro[40].

Centrándose en las máximas «predicadas» por Benjamín Franklin (1706-1790), en los aforismos *Recuerda que*, Weber da la definición general de lo que se debe entender por espíritu del capitalismo: el impulso adquisitivo de dinero y cada vez más dinero por parte del individuo, entendido no como medio para satisfacer sus necesidades materiales, sino como fin y objetivo de la vida misma. Este *summum bonum* desprovisto de todo fin eudemonístico y hedonista —tener dinero para satisfacer necesidades materiales, placeres y deseos de todo tipo— está aparentemente no solo privado de utilidad para la investigación de la felicidad, sino también, en cierto sentido, es «irracional» respecto a la inversión de la relación natural medios-fines. De hecho, es posible —lo presionan sus colegas sociólogos— reconocer de manera empírica en la historia universal, también de pueblos no occidentales, una larga tradición «precapitalista» de ganancia por ganancia, un impulso hacia la consecución de beneficios cada vez mayores, cosa que no solo invalidaría la teoría weberiana sobre el nacimiento del capitalismo en la primera modernidad (siglos XVI y XVII), sino que pondría de manifiesto incluso la naturaleza irracional respecto a las demás expresiones espontáneas y «naturales» de la racionalidad humana. En pocas palabras, ¿no sería, al contrario de lo que afirma Weber, la persecución del impulso de la ganancia por la ganancia una actividad irracional del hombre y no la dirección a la acción racional de la que, en cambio, habla el sociólogo de Érfurt? Ante esta aparente incongruencia en su consideración de las razones por las que los hombres deben hacer dinero, Weber vuelve a dejar hablar a los aforismos del estatista estadounidense: ¿por qué buscar cada vez más ganancia si luego el dinero no se gastará para satisfacer los deseos ni para obtener un bienestar cada vez mayor? «Si ves a un hombre solícito en su profesión, ese puede presentarse ante los reyes» (es decir. Dios), responde Franklin, educado en la confesión estrictamente calvinista de su padre.

Esta es la piedra angular de las investigaciones del sociólogo alemán sobre los orígenes del capitalismo occidental: la adquisición de dinero y la acumulación por la acumulación lícita y pacífica son el resultado y la expresión del éxito profesional de los hombres en su ascesis laica intramundana en la que la ética calvinista educó a los hombres desde la primera modernidad, y que coincidió con la difusión de la doctrina de la iglesia reformada de Martin Lutero (1483-1546). Sin la esperanza de descifrar la voluntad divina, y al no contar con ningún instrumento de mediación con esta —en la versión protestante del cristianismo no hay sacramentos, ritos, plegarias ni penitencias con las que ganarse la salvación en el más allá, pues esta ya está predeterminada por Dios—, lo único que le queda al hombre es concentrarse en su

mundanidad, la cual se lleva a cabo y se define exclusivamente en el trabajo y en la «vocación» por la actividad profesional.

En los actos positivos y materiales de ganancia con los que el espíritu del capitalismo moderno se manifiesta en el trabajo del individuo y en su vida diaria en la tierra, la doctrina reformada reconoce las señales de la «predestinación» para la salvación divina, de por sí más indescifrable e inconquistable. El trabajo así orientado a la ganancia define la transformación de las actividades artesanales, rurales y comerciales hasta entonces existentes en un tipo de «empresa» más específico y estructurado que adopta la racionalización de las lógicas tradicionales. Weber no ignora las formas de empresa capitalista que históricamente han habitado Europa hasta la edad moderna, pero en ellas la lógica de «la adquisición por la adquisición» no parece tener ningún tipo de «enfoque» ético ni racional hacia un beneficio lícito, sistemático y continuado —pensemos, por ejemplo, en las «agencias» de prestamistas y magnates de las finanzas encaminadas de modo exclusivo al lucro personal o a las compañías «de aventura» comerciales o, incluso, mercenarias con fines especulativos o militares—. Al referirse a algunos estudios estadísticos realizados en Alemania sobre la formación escolástica de los jóvenes en función de su confesión religiosa, Weber fija un punto de partida en su construcción teórica: entre católicos y protestantes —y judíos, dedicados en especial a las actividades especulativas y de «usura»— existe una clara diferencia entre cuántos se inscriben en institutos de formación técnica e industrial —trabajadores especializados para la empresa— y cuántos prefieren una formación clásica. La balanza se inclina notablemente hacia la instrucción especializada en la empresa cuando se trata de jóvenes generaciones de confesión protestante, sobre todo en el contexto histórico-social contemporáneo de las investigaciones realizadas por Weber sobre el tema. A lo largo de la historia de Alemania durante la primera modernidad —mientras la doctrina protestante comienza a crecer en las comunidades de las áreas rurales y artesanales y cuando aún el Estado es una administración imperial jurídicamente centralizada de carácter absoluto y políticamente «tradicionalista»—, la mentalidad dominante es aquella influida por la doctrina antimaterialista católica de la Iglesia romana. Obviamente, incluso en este sistema «precapitalista» y «tradicional», los emprendedores —tanto de la artesanía corporativa como del «capitalismo de aventura»— están motivados por un determinado «espíritu», el de las relaciones clientelares con el poder político y el de la especulación irracional, factores poco sólidos para el desarrollo causal del capitalismo moderno occidental observado en la contingencia. Se basan en la mentalidad católica dominante por la que, en el plano estrictamente religioso —para aquellos que siguen los preceptos doctrinales al pie de la letra—, el beneficio por el beneficio y la mundanidad de la acción humana son manifestaciones amorales y peligrosas para la salud del alma. Para el católico, al poder rezar, participar en ceremonias y, en particular, asegurarse la incertidumbre del más allá mediante

penitencias, indulgencias, así como sacramentos y «obras de caridad», no existe ninguna condición real de ventaja en el hecho de dedicar su existencia terrenal a la adquisición por la adquisición, así como tampoco la persecución ascética de la «vocación» profesional representa una posibilidad mundana de reconocer una señal cualquiera de la «predestinación» divina para la salvación. En el siglo XVIII, mientras la Europa meridional todavía constituye el terreno de adaptación de la ética económica católica, una filosofía «puramente terrenal» de corte protestante ya había empezado a invertir los países más desarrollados por el capitalismo en los que el progreso en el ámbito de la técnica y de la ciencia aplicado en las plantas industriales había encontrado un espíritu «más adecuado» para las formas económicas del capitalismo. Pero ¿cuándo y cómo fue posible este ajuste del espíritu?

En un momento de su argumentación, Weber imagina que este «espíritu» educado según la ética protestante desde el principio de la Reforma anima a la acción a un joven emprendedor determinado, que «iluminado» se marcha de la ciudad al campo para escoger cuidadosamente entre los campesinos a los tejedores que formará como trabajadores especializados de la empresa. Siguiendo una serie de comportamientos innovadores respecto a la tradición empresarial estática heredada del período «precapitalista», este joven experimenta a la vez el control del trabajo de sus nuevos operarios —la organización racional del trabajo básicamente libre— y las dinámicas entre demanda y oferta en el mercado al que destina sus productos. Así pues, esta «transformación externamente invisible, pero decisiva para la fijación del nuevo espíritu en la vida económica», no es obra de «especuladores temerarios y sin escrúpulos», sino de:

> hombres forjados en la ruda escuela de la vida, precavidos y audaces a un mismo tiempo, mesurados y constantes, con plena y devota entrega a lo propio, con ideas y «principios» estrictamente burgueses[41].

La revolución provocada por este ejército de valientes no es ciertamente un camino pacífico, sino que se origina en la lucha y en la competencia del mercado, que a algunos les da fruto en forma de capitales que pueden reinvertir, mientras que a otros los destina al fracaso. En esta primera batalla por la afirmación de un sistema de valores —el de la ética económica protestante— por encima de otros «de moda» o, sencillamente, «tradicionales», Weber ve la primera fase de la «selección» del espíritu capitalista más adecuado para las condiciones actuales. La racionalización de la ganancia destinada a la acumulación y la inversión de capitales de forma continuada y sistemática producen, en esta particular coyuntura histórico-social, la sustitución de la vida cómoda y tranquila del empresario tradicional y conservador de su propio *status* con una:

> rigurosa sobriedad de aquellos que trabajaban y ascendían porque ya no querían gastar, sino enriquecerse, o de quienes, manteniéndose apegados al antiguo estilo, se vieron en la imperiosa necesidad de reducir su plan de vida[42].

Dentro del ámbito alemán, Weber refleja los datos de la coincidencia entre el enriquecimiento de gran parte de las ciudades alemanas y su conversión, en el siglo XVI, al protestantismo que, como se ha mencionado, no supone la abolición del predominio religioso en la vida sino, en relación con el catolicismo hasta entonces dominante, propone un nuevo tipo de dominio caracterizado por la racionalización de la dedicación profesional al éxito en la vida terrena:

> Al interferir cada vez más en los asuntos del mundo (ascetismo laico mundano), crece al mismo tiempo el aprecio de la importancia del trabajo profesional[43].

Una vez alcanzado el nivel actual de «adaptación» de la «vocación» profesional al sistema económico dominante, el espíritu del capitalismo ya no necesita descansar conscientemente sobre las bases religiosas de la ética protestante, es decir, los coetáneos de Weber actúan en sentido capitalista moderno e industrial sin inspirarse en principios de la confesión protestante o, si lo hacen, sin ser conscientes totalmente de que sus actividades profesionales y empresariales están de algún modo influenciadas por ellos. Este aspecto tan evidente en la sociedad contemporánea ayuda a Weber a responder las dudas surgidas en torno a la adopción del mismo espíritu del capitalismo por parte de individuos de confesión católica o aconfesionales. La «victoria» de la ética económica protestante sobre las demás —de la que procede la difusión del capitalismo moderno incluso en países y comunidades distintas de las protestantes— demuestra en sí misma la eficacia de sus prescripciones respecto a las otras y, al mismo tiempo, el nivel de «secularización» de la modernidad, la cual es a tal nivel capitalista, industrializada y racionalizada que ya no necesita ni preceptos religiosos ni obligaciones profesionales basadas en códigos éticos. El resultado de esta victoria se manifiesta realmente, en la época en que vive Weber, con la secularización de la ética protestante en la que se basaba en su origen el espíritu del capitalismo, y que ahora se presenta en los términos de una *Weltanschauung* laica: una mentalidad caracterizada por intereses político-comerciales y político-sociales. La victoria de este espíritu sobre los demás se refleja así, de manera aún más evidente, en el tipo de instituciones estatales nacionales y liberales que comienzan, con el siglo XX, a establecerse en aquellos países donde la economía está monopolizada por las empresas capitalistas y, aún más, en la masificación burguesa de los individuos que habitan las naciones y alientan las actividades económicas.

Sigue habiendo una pregunta sin respuesta en relación a la masiva adopción de la racionalidad económica por parte de esas «clases capitalistas» tradicionales, «acomodadas» en el mínimo esfuerzo por la máxima ganancia, en la moderación de las costumbres de la moral católica y contrarios al apego mundano al beneficio. ¿Cómo fue posible que un considerable porcentaje de individuos tan bien establecidos en la irracionalidad de los objetivos de sus actividades se pusiera a disposición de las provocaciones del espíritu de un capitalismo racional, metódico y dedicado a la acumulación para la inversión? Con los argumentos utilizados hasta aquí, Weber aclara las condiciones de la «selección» del «espíritu» del capitalismo moderno por encima de sus competidores históricos, pero es su «surgimiento lo que se explica»[44].

«Vocación» y «ascesis» en el desencantamiento de la modernidad

Puede que incluso el lector más atento no tenga claro aún cómo es posible que en un tratado de sociología económica, las palabras catolicismo, protestantismo y calvinismo aparezcan en tan estrecha relación causal con capitalismo y empresa. El punto de partida de esta «familiaridad» lingüística reside en la relación lógica en la que Weber sitúa el concepto religioso de «vocación» con el económico de profesión, y el de «ascesis» con el de beneficio.

Por lo demás, el análisis weberiano de los orígenes religiosos del capitalismo industrial occidental se articula en las propiedades lingüísticas de la palabra alemana *Beruf* —cuya traducción al español es «profesión» y, con mayor exactitud, al inglés *calling*—: una fuerte resonancia vinculante que, con esta traducción, los reformistas luteranos intentaron darle al término bíblico original para «vocación». Este principio religioso, básico para el proceso de escisión de la Iglesia reformada luterana de la Iglesia católica de Roma, se convierte, en la investigación de Weber, en el eslabón de conexión entre los factores histórico-sociales de difusión del espíritu del capitalismo y las condiciones morales y culturales para la adaptación de los individuos a una determinada ética profesional, la que permitió la extensión y la intensidad del desarrollo del capitalismo en el Occidente moderno. En una nota de la obra que ocupa casi tres páginas del ensayo de 1905, Weber se extiende sobre la reconstrucción histórico-lingüística de las expresiones en uso en las civilizaciones antiguas para indicar la «profesión o arte» del comerciante, del artesano o del campesino, el «deber» o la «labor», el «servicio» o el «oficio» realizados como prestaciones de trabajo por la persona a su rey o a la autoridad designada. Solo con el particular «colorido» asumido en las lenguas protestantes alemana e inglesa es como la expresión representa la prescripción religiosa de «misión impuesta por Dios», históricamente desconocida y no empleada en este sentido ni siquiera por los pueblos de confesión católica. Como ya se ha señalado al introducir este apartado, Weber fija en la traducción luterana de la Biblia *bleibe in deinem Beruf* («permanece en tu profesión») el momento en el que el trabajo entendido como «actividad profesional» adopta el «colorido» de la ambigüedad ético-religiosa de la «vocación», un concepto útil y funcional para la afirmación de la doctrina reformada protestante en la que luego se educa ese «joven emprendedor» que Weber imagina como el portador de la transformación económica moderna. Por supuesto, también en la Edad Media cristiana —así como en el tardohelenismo—, el trabajo diario experimenta, desde el punto de vista de la ética vigente, una evaluación al respecto, pero es solamente con la «conversión» al protestantismo, en especial en cuanto a las formas laicas de la

ascesis calvinista, metodista, pietista y bautista del siglo XVII en adelante, cuando el desempeño del deber profesional asume el significado de una auténtica realización moral. La búsqueda de la vocación profesional en la mundanidad es, de hecho, la única manera de estar agradecidos a Dios y glorificarlo con el éxito terreno que se puede conseguir en la sociedad en que se vive. Por supuesto, no es Lutero quien sugiere una conducta económica de tipo capitalista, sino que esta se debe sin duda al contraste de la Reforma con la concepción católica tradicionalmente contraria a la persecución de la acción mundana como fin último de la vida, la cual sin embargo se dedica a las prácticas religiosas y espirituales para la conquista de la salvación después de la muerte (ascesis ultramundana). Según Weber, a Lutero se debe la afirmación de un principio de moralidad laica entendida sobre la base de creencias religiosas precisas pero dirigidas a la realización terrenal regulada por una determinada profesión.

Como suele decirse en casos similares, siempre hay alguien más «realista que el rey» y, en efecto, la posición de Lutero, aunque pionera a la hora de alimentar el contraste con los principios doctrinales del catolicismo, va más allá del tradicionalismo, pero solo hasta cierto punto. Él libera al hombre de la negatividad que el antimaterialismo tradicional le atribuye a la vida terrenal, pero lo deja confinado a la aceptación pasiva de su destino mundano, como un recipiente que solo puede contener los dones concedidos por la Providencia en la templanza de las costumbres. Para simplificarlo: la «vocación» de Lutero pretende destruir la lógica de la persecución de la salvación ultramundana a fuerza de obras de caridad acompañadas de una vida austera sin ímpetu de ambición, en favor de una mayor conciencia y libertad de acción en la búsqueda de esa parte de existencia terrena que Dios le destina en todo caso a cada individuo. Al afirmar el valor moral del trabajo profesional, el reformador alemán no se aleja de los presupuestos teológicos de la tradición clásica. Es más, permaneciendo en su profesión —*Beruf* es la «misión impuesta por Dios»—, el hombre sigue sometido a un imperativo divino y a la obediencia a la suerte que le ha destinado la Providencia, justo como está establecido por la doctrina católica. La vocación se acerca cada vez más al concepto de «misión» recibida por el destino, y el individuo sigue limitado sin ningún reconocimiento material de su acción en el mundo, que Lutero solo «legitimó» en cierto sentido en su esencia terrena ontológicamente distinta y distante de la trascendente de Dios.

Los seguidores de Lutero (a los que, como decimos, podríamos calificar de «más luteristas que Lutero») ya están en ello y trabajan al detalle el texto doctrinario de la Reforma, con creciente difusión ya en el siglo XVII, en especial en la Europa continental del norte. La versión «ascética» de la Reforma —cuyos exponentes históricos más importantes son las corrientes calvinistas, pietistas y metodistas y las sectas surgidas del movimiento bautista— es la que Weber identifica como fuente de

conexión directa entre la vida religiosa y la acción terrenal «adecuada» para el desarrollo del capitalismo moderno. «El hombre de entonces —escribe Weber— se afana[ba] meditando sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida que a su vez se comprende solamente si consideramos su nexo con intereses práctico-religiosos». En el «trayecto» hacia la síntesis de esos dogmas, la investigación se sirve, en el ámbito teológico, de estudios de «segunda mano» para

> valernos de nuestro usual procedimiento de sistematizar «ideales», aun cuando en la realidad histórica se nos dificulte[45].

La fe religiosa por la que más se combate en Europa —en los Estados desarrollados en sentido capitalista, como los Países Bajos, Inglaterra y Francia— es el calvinismo, cuyos dogmas principales son abordados por Weber en su investigación sobre los efectos práctico-económicos: la relación entre Dios y el hombre, el lugar que ocupa el hombre en el mundo y también, en especial, las diferentes aplicaciones que el binomio doctrinario trascendencia divina y «predestinación» de los elegidos genera en el significado y en la práctica calvinista de la «ascesis intramundana».

El calvinismo, y no solo las «visiones personales» de Calvino (1509-1564), es la forma específica —podría decirse que «ideal»— de protestantismo de la que Weber investiga los «fundamentos religiosos de la ascesis laica». En efecto, la construcción del modelo de estudio que le es necesario exige considerar los factores ético-religiosos más significativos del fenómeno calvinista y, por ende, los efectos que estos tienen sobre el comportamiento económicamente orientado de las comunidades en las que actúan, al mismo tiempo que el desarrollo de la civilización capitalista dominante desde el siglo XVII en adelante. Para no incurrir en el riesgo al que el mismo Weber se somete en su obra —es decir, adentrarse en los detalles de la disputa doctrinal de las iglesias reformadas—, solo hace falta enumerar los puntos más destacados del código religioso del calvinismo, que describen los principales lazos éticos a los que Weber atribuye la afinidad con el espíritu del capitalismo:

- Libre albedrío: el hombre, tras caer en el pecado, vive en la tierra en estado de completa desviación del bien que es Dios. Entre el hombre y Dios —que es la fuente de la existencia del mundo—, hay un abismo insalvable: no existe obra terrena que el hombre pueda realizar para ganarse la salvación eterna; cualquier intento se habría de desdeñar, ya que requeriría en el hombre alguna capacidad/posibilidad de cambiar la voluntad divina o de comprender sus fines. La única posibilidad que Dios le concede al hombre en su ser mundano es la de obrar activamente en la tierra con energía, intención y dedicación.

- Eterno decreto divino o predisposición: en su inescrutable e inmodificable creación, la voluntad de Dios ha diseñado solo a algunos entre los fieles elegidos para la gracia, que, por tanto, están destinados a la salvación eterna. Precisamente la absoluta trascendencia divina —el abismo que aleja a Dios del mundo y del hombre— hace «inútil» (y perjudicial, en términos económicos) cualquier acción terrenal del hombre dirigida al enriquecimiento o a la mejora de la vida espiritual en función de una garantía en el otro mundo (*certitudo salutis)*. Nada puede desviar el designio de Dios si no es la voluntad de Dios.
- Justificación mediante la fe: la dedicación a la actividad de cada cual en el mundo convierte al hombre en un instrumento de la Providencia divina —y no en un recipiente que lo contiene pasivamente como ocurre para la doctrina católica tradicional y en parte para la luterana—. Solo trabajar de forma continua en el mundo puede ayudar al individuo a despejar activamente la duda religiosa, y concederle la seguridad de ser uno de los elegidos destinados a la gracia. A diferencia de la lógica luterana, por la que esta salvación tiene lugar por *sola fide* según la tradición mística del sentimiento religioso, en la versión calvinista la expresión «por medio de la fe» asume un carácter instrumental más claro. No es suficiente con el sentimiento místico de la fe para asegurar la gracia, entre otras cosas porque sentimientos y estados de ánimo son «señales» ambiguas y fundamentalmente falsas en cuanto propias de la psicología humana. La justificación necesita, por el contrario, una fe comprobable en sus efectos objetivos: debe ser una fe experimentada en la eficacia y en el éxito en la conducta de vida del cristiano (*fides efficax)*.

De estos tres principios doctrinales fundamentales deriva el aislamiento absoluto del hombre, no solo de la esfera divina y trascendente, sino también con respecto a la relación con los demás hombres de fe en la tierra, todos afectados e imbuidos con el «*pathos* inhumano» de dicha doctrina y envueltos por un nuevo y extraordinario sentimiento de soledad interior. De aquí surgen además las primeras evidencias del camino desde un progresivo «desencantamiento del mundo» preconizado por Weber hasta las primeras reflexiones histórico-sociológicas sobre la importancia causal de las creencias religiosas en su interconexión con los desarrollos culturales más generales de la civilización a la que pertenecen. La «eliminación del elemento mágico en el mundo» comienza, para Weber, con las profecías judaicas y continúa con el pensamiento científico griego, desestimando los medios mágicos como supersticiones peligrosas. En el punto álgido de esta liberación se encuentra la doctrina calvinista de la «ascesis intramundana»: exceptuando las oraciones, las obras de caridad, las penitencias, los ritos y las ceremonias religiosas —incluidos los funerales—, aunque se practiquen por el «único» bien del prójimo, en la incertidumbre total de la vida y del designio divino, al individuo solo le queda ir al encuentro de su destino de estar

solo, de persona individualmente relegada a una existencia totalmente terrenal. Al estar este destino previamente fijado por Dios y ser por ello sumamente justo, al perseguirlo por medio de la actividad profesional, el hombre le ofrece al divino el único servicio con el que le está permitido dirigirse a su voluntad: el de glorificarlo a través del máximo éxito de su diseño inescrutable en la tierra. En este punto exacto es donde la vocación luterana, privada de toda posibilidad de estímulo personal del hombre y enjaulada en la obediencia ciega, es dotada de un nuevo «colorido» que redefine su significado. En primer lugar, el libre albedrío ensancha las redes de la «misión impuesta por Dios» (*Beruf*) a la que Lutero forzó al hombre: este debe, en cambio, dedicar su vida a la elección y a la persecución de la profesión para la que está destinado, en la que puede «comprobar» con datos reales de éxito que conseguirá, en su vida terrenal, glorificar el designio de Dios. La maximización de los beneficios del trabajo, el estímulo para la consecución de resultados cada vez mejores y mayor éxito en la actividad personal son las vías intramundanas de la ascesis calvinista y, como tales, son los únicos criterios a través de los cuales el individuo de fe puede esperar reconocer las señales de la elección divina, además de la evidencia de que esté persiguiendo la vocación profesional correcta.

Esta búsqueda de la vocación profesional cobra en la praxis ética del hombre medio —el individuo burgués y el trabajador, ambos especializados en la formación técnica profesional de carácter industrial— una conducta de vida sistemática y metódica, con continuidad tenaz y racionalidad precisa, calculadas sobre la base de la utilidad y de la eficacia de las actividades profesionales. Retumba en estas palabras la definición de las múltiples versiones secundarias que el calvinismo y el ascetismo intramundano asumen entre los siglos XVII y XVIII en las comunidades reformadas y «regeneradas» de los países angloamericanos, Alemania y Holanda; los metodistas y los precisistas en particular, artífices junto a los puritanos y a los pietistas —promotores, entre otras cosas, de una regeneración total de la Iglesia reformada— de una auténtica militancia terrenal de los fieles que se despertaron hacia su vocación mundana (*ecclesia militans*).

La precisión con la que los reformistas siguen la ética religiosa en la ascesis mundana se traduce directamente en una conducta práctico-económica evidente en las formas más banales de gestión de las actividades y de las empresas profesionales. Por ejemplo, la costumbre precisista de tener un «diario religioso» para controlar su templanza en la satisfacción de los deseos y de los placeres, y para comprobar en una tabla los progresos realizados en la gracia, se convierte de inmediato en el modelo en el que imaginar y establecer un registro contable con numerosos esquemas, tablas y estadísticas relativas a la ganancia y a los niveles de éxito profesional. En esta particular presencia en el mundo como monjes laicos —aunque según una difusión logística diferente en Alemania y en Inglaterra o en Estados Unidos— y en las

dinámicas internas de transformación sistemática y racional de la vida ética colectiva es donde Weber identifica las condiciones que hacen posible la «victoria» de la ética protestante, así como su propagación como modelo eficaz de comportamiento de la vida laica también en comunidades y países no predominantemente protestantes. El nivel alcanzado por este tipo de transformación colectiva entre los pueblos europeos y norteamericanos se debe, según Weber; a un tercer actor de la ascesis protestante, autónomo respecto a la doctrina calvinista, pero capaz de radicalizar al máximo las consecuencias de la ética religiosa aplicada a la morfología de la comunidad «convertida». Se trata de las sectas del movimiento bautista, así como de los menonitas y cuáqueros. La ausencia imperativa en sus comunidades religiosas de cualquier institución formal y normativa entendida como iglesia o como orden eclesiástico en el que delegar la autoridad a través de normas o códigos doctrinales y, además, la ferviente persecución de la ascesis laica (más propia del calvinismo originario, de algún modo vinculado a las formas institucionales de la «iglesia militante» tradicional) permiten la difusión de una individualización cada vez mayor de la actividad ascética, cada vez más racionalizada en cuanto expresión de un sometimiento personal, total y voluntario.

Así es que:

> la idea que el protestante se forjó acerca de la profesión dio por resultado esta «racionalización» del comportamiento en el mundo, con la mira puesta en el más allá. […] Ahora, […] acomete el mercadeo de la vida: asegura los portones de los claustros: se encuentra consagrado a saturar esa vida con su método, a transformarla en vida racional *en el* mundo[46].

Pero ¿de qué mundo habla Weber? La realidad histórico-social a la que se refiere el sociólogo de Érfurt en este fragmento de su razonamiento es en especial la anglosajona del siglo XVIII[47], en la que el calvinismo tiene mayor difusión en su versión aún más «rigorista» de los puritanos, de la que es pionero el teólogo y predicador Richard Baxter (1615-1691). Alejándose de la jaula luterana de obediencia hacia un destino mundano preestablecido por Dios, el ascetismo puritano se presenta como la forma más laica y más radical de la consecución de la vocación calvinista en la vida económica diaria. Esta no está preestablecida ni limitada por condiciones inamovibles, sino que el hombre está tanto más agradecido a Dios cuanto mejor se las ingenie en la búsqueda de la profesión que mayor éxito le permita tener en la tierra para mayor gloria de Dios.

En esta radicalización de la ascesis ultramundana, Weber ve el elemento que conduce la ética económica a la definición del espíritu del capitalismo moderno. Por un lado, como individualización de la moral económica para la relación aún más

estrecha entre la fe «eficaz» del individuo abandonado a sí mismo y las señales de su «justificación» divina, y por otro, como definición del principio «utilitarista» de la actividad profesional subyacente a la secularización de la vocación en sentido completamente laico y aconfesional. Con lo primero se define el perfil privado, individual y burgués de la economía capitalista, con lo segundo se reconoce la continua tensión en la mejora de técnicas y dinámicas profesionales destinadas al incremento del éxito y de la ganancia, y por tanto de la riqueza. Al ser esta rigurosamente «instrumental» para la glorificación de Dios, y por ello no hedonista, la estabilidad profesional que deriva de ella no hace sino iluminar moralmente

> con un resplandor magnifícente esta reiterada predicación puritana del valor ascético de la profesión estable, y así ocurre con el hombre de negocios, respecto a la interpretación providencialista ante la posibilidad de lucrar con él, al *self-made man* burgués[48]. La rígida limitación puritana del uso hedonístico de la riqueza, junto a las demás condiciones éticas incluidas en esta *Weltanschauung* calvinista, es uno de los factores más poderosos de definición del espíritu del capitalismo como una mentalidad dedicada a la acumulación de «capitales», al beneficio que no se gasta, sino que se reinvierte en otras actividades, como conducta burguesa económicamente racional. La «cuna del moderno *homo economicus*», como lo llama Weber, es por tanto la de los movimientos religiosos más radicales y la de las sectas calvinistas; su importancia para el desarrollo económico reciente reside en los efectos educativos del ascetismo laico. De acuerdo con Weber, sin embargo, el mundo «en el» que estos tienen pleno desarrollo es aquel en el que, cuando empiezan a extinguirse la efervescencia puramente religiosa y la «búsqueda violenta del reino de Dios», la ascesis deriva en la «sobria virtud de la profesión».

Es un mundo que se encuentra en el nivel más alto de su desacralización, laicismo y secularización; un mundo «desencantado» en el que la raíz religiosa del espíritu del capitalismo se marchita a favor de una ética más racionalmente utilitaria y terrena, y donde el trabajo se hace solo «profesión» y deja de ser vocación ascética, tanto para el trabajador como para el empresario, en su actividad empresarial en la sociedad capitalista burguesa moderna. Weber la describe técnicamente como el lugar de la acción económica racional «formal», basada en supuestos concretos de cálculo monetario, frente al racional «material» que asocia por el contrario al modelo socialista, orientado a una valoración de la ganancia de base ética, política, hedonista o de «cualquier otra clase».

> Únicamente ha sido nuestro Occidente en donde se han conocido las explotaciones racionales capitalistas con capital fijo, trabajo libre y una especialización y coordinación racional de ese trabajo, así como una distribución de los servicios puramente económica sobre la base de economías lucrativas

capitalistas. Es aquí únicamente donde se ha dado, como forma típica y dominante de la cobertura de las necesidades de amplias masas, la organización del trabajo de carácter formalmente voluntario, con obreros expropiados de los medios de producción y con apropiación de las empresas por parte de los poseedores de los valores industriales. Únicamente en nuestro Occidente es donde se conocieron el crédito público en la forma de emisión de valores rentables, la comercialización de efectos y valores, los negocios de emisión y financiamiento como objeto de explotaciones racionales, el comercio en bolsa de mercaderías y valores, los mercados de dinero y de capitales, y las asociaciones monopolistas como forma de organización racional y lucrativa de empresas de producción[49].

Abecedario económico esencial

Podemos resumir la elaborada y extensa reflexión sobre las religiones universales del mundo que Weber desarrolla a partir de las interconexiones entre la ética económica propuesta por las creencias religiosas y el «tipo» especifico de «espíritu» económico que habita las sociedades en las que interactúan estos factores.

Para hacerlo, resulta conveniente darle al lector un dispositivo de «comprensión» más fácil y adaptado al aprendizaje de las primeras nociones básicas de una lengua —la de la «sociología económica de las religiones» de Weber— que se extiende por una compleja serie de obras que custodian, como diccionarios analíticos, instrumentos de investigación y estrategias de «legibilidad»: desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905)[50] a *Economía y sociedad* (póstumo, 1922), pasando por la serie de ensayos de su *Sociología de la religión*. Tras realizar, hasta aquí, los recorridos analíticos en los ámbitos de investigación preferidos por el autor, solo nos falta definir las palabras esenciales del discurso weberiano sobre economía, religión y sociedad, útiles para dar una imagen instantánea del tiempo en el que Weber se interesó «unívocamente» por este orden determinado de factores causales.

A. de *Acción* social racional respecto al objetivo. Es una acción orientada (subjetivamente) por «fines» deseados y considerados racionalmente como consecuencias del empleo de «medios» (subjetivamente) eficaces para alcanzar esos «fines». Es una acción exhaustiva basada en la prescripción de unos medios —todos necesarios para el objetivo— y está determinada por las «expectativas» sobre el comportamiento de los objetos y de los demás individuos del mundo externo.

   La acción económica capitalista de la sociedad burguesa occidental moderna es una acción racional «formal» orientada sistemáticamente y sin interrupción al objetivo ya que es «un acto económico (…) que se apoya en la expectativa de ganancia resultante del juego de recíprocas posibilidades del intercambio, en clásicas probabilidades pacíficas lucrativas». Ello se distingue, también en sus formas históricas, de la acción económica racional «material» que está orientada a exigencias concretas «éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de

cualquiera otra clase»[51] y por la cual la función *formal* del cálculo monetario está subordinada, o incluso es contradictoria respecto a los objetivos (modelo socialista).

El comportamiento económicamente racional respecto al objetivo sobre el que, en opinión de Weber, descansa el capitalismo burgués occidental es el definido por la ética calvinista de la «ascesis intramundana»: la versión reformada de la ascesis mística católica tradicional, dirigida a la persecución de la salvación en el otro mundo por medio de rezos, sacramentos y obras de caridad. En la práctica ascética calvinista, en cambio, la esencia mundana de la existencia del hombre hace indispensable en su comportamiento para la glorificación de la voluntad divina la persecución más coherente y recta de la acción en el mundo, de ahí el vuelco del concepto tradicional de ascesis: de ultramundana, de la vida espiritual y de lo trascendente, a intramundana, relativa a la vida terrenal y a lo inmanente.

B. de *Beruf*: palabra alemana que comprende una ambivalencia semántica.

Beruf como «vocación»; *Beruf* como «profesión». En ambos casos, tomado de la historia cultural moderna y la adecuación de las premisas religiosas del término en la secularización de la sociedad, señala una dedicación apasionada a una tarea por la que nos sentimos atraídos. Weber encuentra el origen de esta ambivalencia en la ya famosa frase de Lutero (1517): «Que cada cual permanezca en la profesión (*Beruf*) donde estaba cuando fue llamado (*berufen*)».

En esta expresión se resume la base de la interpretación weberiana de los orígenes protestantes y del desarrollo calvinista de la mentalidad económica capitalista que domina el mundo moderno. La dedicación al trabajo como forma laica de cumplir con la prescripción religiosa de perseguir el éxito mundano para obtener la salvación a la que Dios destina al hombre. Weber utiliza este mismo principio para reflexionar y entender la profesión política y la ciencia como «vocación» a la que dedicarse con la máxima rectitud: «Debemos ponernos a trabajar y satisfacer, como hombres y como profesionales, las “exigencias de cada día”»[52].

C. de *Capitalismo*, moderno, burgués y occidental (europeo y estadounidense): «la organización racional del trabajo formalmente libre», cuya peculiaridad consiste en la institución de la empresa industrial. Esta, además de a las coyunturas del mercado, le debe su peculiar desarrollo a otros dos elementos determinantes: «la

separación de la administración doméstica de la industria (que actualmente es un principio básico de la vida económica) y la consecuente contabilidad racional». Pero es a la organización del trabajo a la que el capitalismo occidental contemporáneo de Weber le debe su peculiar desarrollo, estrechamente conectado al nacimiento de la burguesía occidental —es decir, del proletariado industrial—. Como corolario de causas simultáneas a la principal del trabajo, Weber reconoce la importancia decisiva del desarrollo de las posibilidades técnicas y —en el plano de la contabilidad y de la administración formal de la empresa— el de las normas del derecho.

D. de *Desencantamiento* del mundo moderno: Weber resume en esta expresión el proceso, investigado por él mismo, de racionalización de las manifestaciones culturales en la civilización occidental a lo largo de su historia hasta principios del siglo XX. Solo en Occidente —aunque también se cultivaran las ciencias empíricas en la India, China, Egipto y «Babilonia»— a partir de la cultura helénica, la ciencia, el derecho, el arte, incluso la música y la tipografía alcanzaron un alto grado de desarrollo y especialización. Esto se demuestra con mayor evidencia en la institución del Estado y de la burocracia, así como, por supuesto, en el sistema económico capitalista, las dos formas más características del racionalismo moderno. Así fue como el mundo moderno occidental recorrió en su historia —y está alcanzando en el siglo XX de Weber— el máximo nivel de vaciado de fuerzas mágico-sagradas que lo habitaban desde la Antigüedad, convirtiéndose en un simple objeto y escenario de la acción del hombre. El desencantamiento tuvo, de hecho, varias fases en la historia occidental y en la de las demás religiones universales estudiadas por Weber, pero la etapa que alcanzó en la modernidad europea y estadounidense supuso la posterior superación del «racionalismo religioso» de la Iglesia reformada y del positivismo científico decimonónico. Con la progresiva secularización de los órganos religiosos y la especialización de la ciencia y la técnica, ese proceso que ya dura miles de años parece encontrar su manifestación emblemática únicamente en el mundo moderno occidental, el cual, en cambio, para Weber, no es el mundo de la perfección conseguida, sino un mundo desgarrado por conflictos de valores y de formas de existencia. El hombre moderno —y él mismo — viven como en una «jaula de hierro» a la que la ciencia, sustituta de la divinidad, no sabe dar soluciones definitivas, ideas de

salvación y de liberación.

E. de *Ética* económica de las religiones. Según Weber, no se trata del compendio doctrinario de las teorías teológicas de las diferentes religiones, sino del conjunto de componentes psicológicos y las prácticas que influyen en la acción social racional de los individuos. Estas pueden ser no solo de carácter socioeconómico, sino también de tipo histórico, político, nacional o geográfico. En el caso de la ética económica protestante, Weber destaca cómo —por la especificidad de las conexiones entre factores religiosos y factores pragmáticos socioculturales— se define, particularmente en los orígenes, no como una:

> técnica vital, sino como una «ética» especifica, y el hecho de quebrantarla es una omisión del deber (…) es un verdadero *ethos* lo que da a entender.

El propio «espíritu» del capitalismo occidental moderno «deriva», a juicio de Weber, del protestantismo ascético, en especial del calvinismo, el cual reconoce en la búsqueda del deber profesional (*cfr. Beruf*) y en el éxito la señal terrena de la salvación divina, de otro modo ininteligible. Una vez alcanzada la hegemonía en la vida económica, el ordenamiento capitalista actual es «un cosmos excepcional en el cual el hombre nace» y «en donde habrá de vivir». El *ethos* económico del deber profesional se le enseña según un largo proceso educativo como una obligación moral «social» para con el objeto de su actividad profesional.

Este es, por tanto, el mundo moderno actual «en el» que actúa el individuo heredero del progresivo laicismo de la ética económica en el sentido de un verdadero ordenamiento económico codificado y vinculado al desarrollo de la técnica para el crecimiento cada vez mayor de la producción industrial en base técnico-formal del cálculo monetario. Para describirlo con un léxico menos rígido que el sociológico y dar una imagen que se ajuste más a las contingencias reales de la modernidad por «cómo es» y no por el tipo ideal que la convierte en icono, a Weber solo le queda basarse en las conclusiones premonitorias y trágicas del *Fausto* de Goethe. El mundo moderno capitalista y monopolista es, para la humanidad forzada por la racionalización económica, una «jaula de hierro» que le impone a cada individuo «tener que» ser profesional allí donde, por el contrario, el puritano lo «quiere ser»[53].

El capitalismo sale así victorioso, aunque completamente despojado del manto ético del espíritu de la ascesis protestante. En el mundo cada vez más desencantado por la ética religiosa, asimismo mundana y laica como la calvinista, los hombres persiguen el beneficio sin fines morales. Este se convierte en una búsqueda no de medios para glorificar a Dios o para llevar una vida terrenal de forma ética, sino de fines por sí mismos. De aquí surge el riesgo al que se enfrenta la sociedad occidental moderna en la que vive el propio Weber y que ve habitada por hombres que fueron educados durante generaciones en el mismo espíritu capitalista desencantado y éticamente desorientado.

Sin aventurar profecías infundadas empíricamente ni pretender señalar con este estudio una conclusión definitiva de la investigación sobre los orígenes del capitalismo moderno, la cual podrá ser siempre objeto de nuevas reflexiones basadas en los nuevos puntos de observación, Weber también intenta mirar más allá de los barrotes de la jaula de hierro donde se perfilan los «últimos hombres de esta evolución de la civilización».

> No es posible predecir dónde ni quién sea el que llene el cofre vacío; tampoco es previsible si al cabo de tan inaudito movimiento evolutivo reaparecerán seres con el don de la profecía y si llegará el día en que se podrá presenciar un vigoroso resurgimiento de aquellas ideas e ideales de antaño. También puede que ocurra a la inversa, que una ráfaga cubra todo, petrificándolo de un modo mecanizado y se produzca una convulsión en la que, en su totalidad, los unos pelearán con los otros. En semejante situación, los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: «especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance»[54].

En el patrón evolutivo que de la magia llega hasta la ciencia pasando por la religión, Weber insinúa el «desencantamiento» por el destino positivo y positivista que el paradigma del progreso técnico parece imponer en la fase contemporánea de la civilización occidental. En la sociedad desencantada, sin Dios ni profetas, no existe ni la perfección ni la absoluta coherencia, es más, todo parece demostrar lo contrario: no hay posibilidad de darle sentido a una gracia aún por venir y a los objetivos de la acción terrena, la humanidad vive en un continuo conflicto entre sistemas opuestos de valores que intentan afirmarse los unos sobre los otros, sin por ello poder «presumir» de una justificación que pida un diseño divino inescrutable.

Para Weber, es la ciencia quien ha de facilitarle al hombre las herramientas técnicas para dominar el mundo en sus manifestaciones conflictivas y la vida en sus incertidumbres mundanas. Seguidamente, a la ciencia social le compete comprender

el significado de la acción de los hombres, las condiciones y los medios empleados para conseguir los objetivos establecidos por los diferentes sistemas de valores y criticar de forma empírica estos últimos en relación a las visiones del mundo que contraponen. Sin embargo, es tarea de la política abordar la realidad en su naturaleza caótica y conflictiva, responder a la irracionalidad del mundo y actuar en este de forma racional «respecto al objetivo» y de manera ética «respecto al valor», para la persecución del ideal humano como forma de vocación intelectual.

En sus últimos años de vida, entregados a la ciencia, Weber asimismo les dedica a estas expresiones de la vocación profesional —la del científico y la del político— las reflexiones más vinculantes sobre la actualidad del mundo lacerado por la primera guerra mundial. Todos estos niveles de sistematización de su pensamiento —especialmente sobre la relación entre economía y ordenamientos sociales, cuestión que lo enfrenta a sus compañeros del socialismo de cátedra—, mientras aún elabora sus reflexiones sobre la sociología de la religión en mitad de la evolución político-social de la Alemania de su tiempo, se recogen en la que ya en numerosas ocasiones ha sido catalogada como la *summa* de su pensamiento teórico y científico, *Economía y sociedad*. A estas alturas de nuestro volumen, intentaremos recoger los pasajes que hablan de la sistematización principal de los estudios realizados en el campo social y político, dada la imposibilidad de expresar en solo unas pocas pinceladas toda la complejidad y la densidad de esta obra monumental.

Ética y política: el trabajo intelectual y las formas de poder

Las ciencias sociales desarrolladas por el pensamiento y la investigación de campo de Max Weber se legitiman en la complejidad del presente moderno, como se ha dicho, como *Kulturwissenschaften*, o ciencias de la cultura, o mejor aún, de las culturas y las antinomias que se manifiestan en la realidad de la condición humana diaria.

En la primera parte de esta obra hemos visto las fases de construcción metodológica del carácter «comprensivo» y «causal» de las ciencias empíricas weberianas: «históricas» porque están encaminadas a valorar la eficacia causal de los diferentes antecedentes en el único y específico acontecimiento considerado: «sociales» porque tienden a establecer relaciones y conexiones entre causas simultáneas que sucedieron o que son susceptibles de repetirse. La herramienta principal de esta comprensión es el «tipo ideal» que, incluso en sus diferentes variantes, mantiene el carácter fundamental de servir en la racionalización del comportamiento de los hombres en su existencia o de un fenómeno en su particular transcurso histórico. El tipo ideal, con su estructura lógica, coherente y homogénea, es un medio para comprender el significado subjetivo de un determinado objeto de estudio. En esta doble naturaleza histórico-social de la «comprensión» de la existencia está el objetivo de las *Kulturwissenschaften*: indagar en los fenómenos históricos que crean los sistemas de valores a partir de los que se originan los comportamientos humanos y, avanzando desde el estudio sociológico de las elecciones individuales en relación a esos valores, analizar las dinámicas antinómicas que permiten la afirmación de un sistema por encima de otro.

Esta compleja dinámica metodológica y de investigación ha ido resolviéndose con el estudio que hizo famoso a Max Weber en el siglo XX en torno a la relación entre la ética económica protestante —una «filosofía de los valores», un *ethos* de comportamiento— y el espíritu del capitalismo —una «teoría de la acción», las formas prácticas a través de las cuales los hombres «obran» esos valores en la realidad—. Pero el interés del científico histórico-social Weber por la acción humana no se detiene solo en la consideración de los orígenes religiosos del sistema económico en el que se encuentra viviendo como en una gigantesca «jaula de hierro». Como ya hemos mencionado, una gran parte de las teorías y de su corolario ve, en la década de 1909 a 1919-1920, una sistematización global en la obra que se publicó

tras su muerte, *Economía y sociedad*[55]. En la primera parte del primer volumen de la obra, *Teoría de las categorías sociológicas*, Weber repasa todas las reflexiones anteriores sobre la ciencia, desarrollando y sistematizando el enfoque metodológico y conceptual de la sociología comprensiva: de las categorías sociológicas fundamentales a las específicas de la acción económica. En el tercer capítulo de esta primera parte, en cambio, Weber se dedica a la clasificación de «los tipos de dominación», permaneciendo todavía en el plano de la categorización ideal pero dándole alas a cuestiones decisivas en la actualidad del mundo moderno, que atraviesa una fuerte crisis de sistemas e instituciones: «la legitimidad del poder»; los tipos ideales del poder legítimo; las formas de «orden social» basadas en la «distribución del poder». En la segunda parte del mismo volumen, partiendo de las consideraciones empíricas sobre la conexión entre economía y ordenamientos sociales tal y como se van construyendo en los ensayos contemporáneos más importantes sobre el tema —en especial *La ética protestante* y *Sociología de la religión*—, Weber emprende una compleja reconstrucción de las interconexiones entre los aspectos de la sociología general, los de la sociología económica y, obviamente, los de la ética religiosa. Si cuando asume el rol del sociólogo de la religión, Weber examina y reconstruye los comportamientos y las influencias de las creencias religiosas en el comportamiento económico-social del individuo y de la sociedad, cuando se pone en la piel del filósofo de la política —o de los sistemas de valores en los que se basa la acción de los hombres en la realidad—, se encarga de clasificar teórica e ideal-típicamente las interconexiones sociológicas entre derecho y poder, tal como han ido manifestándose en la realidad en las formas jurídico-institucionales.

A lo largo de esta década de sistematización del pensamiento científico, y particularmente en esta fase más pragmática de la reflexión político-sociológica, Weber se inscribe en ese grupo de intelectuales «frustrados por la política»[56] que persiguen científicamente la «vocación» de elaborar y comprender las antinomias de la acción política, no pudiendo satisfacer otro tipo de «vocación», la de desempeñar en primera persona un papel activo en las elecciones políticas contingentes. Lo demuestran, entre otras cosas, las trascripciones en forma de ensayo de dos conferencias de 1917 y 1919, *La ciencia como profesión* y *La política como profesión*, incluidas en un ciclo de actos sobre el tema del trabajo intelectual[57] y que Weber dio ante el «libre movimiento estudiantil» de Múnich. En estas dos intervenciones es donde se localiza el paso de la posición teórico-científica del estudioso Weber a la que se podría definir, si no como político, sin duda como el hombre comprometido políticamente, el cual alienta a hacer del método crítico de las ciencias sociales una herramienta de conocimiento pragmático del mundo y de los hechos en función de un comportamiento ético responsable.

A continuación, trataremos de seguir la construcción de esta concreta conexión causal entre ética, política y ciencias sociales, viendo en especial los análisis y definiciones útiles para la descripción del mundo moderno desde el complejo y múltiple punto de observación de Max Weber.

Poder, dominación y estructuras formales de la acción social

Como hemos dicho en la conclusión de la primera parte de esta obra, la tarea de la sociología comprensiva es entender la acción social y explicarla causalmente en sus manifestaciones y en sus efectos.

Comprender la acción social por «cómo es» en la realidad necesita la construcción de tipos ideales que, aun sin aportar una disertación detallada, le permiten al estudioso acercarse todo lo posible a su objeto, integrando los casos en el esquema puro de comparación. Weber destaca que esto es especialmente cierto porque la mayor racionalidad en el cálculo de los medios para alcanzar los fines en la realidad le otorga al científico una mayor inteligibilidad en el plano del análisis puramente científico. Por eso, Weber se concentra a lo largo de los años en la precisión de las «categorías sociológicas fundamentales»[58], intentando tener en cuenta ante todo la multiplicidad de los comportamientos humanos en la realidad. De esta dilatada pero nunca acabada reflexión, Weber infiere la definición de la «unidad» fundamental de la acción, la «relación social», entendida como comportamiento instaurado entre individuos según su contenido de significado y orientado conforme a ello: una acción que prevé reciprocidad. Esta puede determinarse de modo duradero o modificarse en el tiempo, tener cualquier contenido de significado, pero en todo caso se caracteriza ideal-típicamente por el hecho de estar siempre orientada por una intención y ser susceptible de análisis empírico precisamente por medio de las uniformidades de conducta que se repiten —o son susceptibles de repetirse— según el «uso» o la «costumbre». El «uso» es una acción social determinada por una tradición y es la forma más pragmática y concreta de la acción social; la «costumbre», en cambio, es una regla garantizada desde el exterior que el individuo elige voluntariamente seguir e incluir en su comportamiento, esperando que los demás miembros del grupo también se comporten del mismo modo.

Entre las demás categorías fundamentales de la acción social, Weber, que observa de manera realista su época y el debate socioeconómico en torno a esta, define el concepto de «lucha». Esta es siempre una relación social pero «no pacífica», es decir, no orientada según el comportamiento de los demás individuos, sino más bien al contrario: básicamente, contra la resistencia de estos. Este carácter empírico es, de hecho, el que determina históricamente, según el observador de la crisis de la modernidad, los tipos de sociedad que se pueden reconocer en la realidad. Sin duda, excluidos determinados momentos de acuerdo que permiten la instauración sobre todos los demás de un tipo específico de acción social, las sociedades se construyen

en función de estas luchas por la afirmación, las cuales no son necesariamente realizadas con la fuerza física y con las armas sino en términos de «competencia» económica, religiosa e ideológica. No obstante, cuando la competencia entre las diferentes voluntades es significativa y decisiva para la existencia y para la supervivencia de un grupo de individuos sobre otro, entonces hablamos de «selección», un término y un tipo ideal que Weber obviamente recoge en su teoría pero que procede de las conclusiones empíricas sobre la evolución en la naturaleza de Charles Darwin, ya introducidas en la sociología del positivismo de las escuelas francesa e inglesa.

Por tanto, si la acción social se basa en formas diferentes de relación entre individuos, para la construcción del sistema por categorías es preciso identificar y analizar los grupos que se definen sobre la base de estas mismas relaciones sociales orientadas. En primer lugar, la definición de «grupo social» establece una relación cerrada respecto al exterior, basada en la observación de reglas establecidas y garantizadas por un líder o un aparato que actúe como autoridad.

Desde este enfoque conceptual, Weber distingue al menos cuatro tipos de grupos sociales:

1. «unión» e «institución»: los grupos ordenados según una forma de «estatuto», lo que recuerda a la acción en asociación;
2. «empresa» o «grupo de empresas», para los cuales, la acción social está orientada constantemente al objetivo, lo que atañe, en particular, a las formas económicas de la acción social racional.

La existencia misma del grupo como objeto social, y su afirmación como institución formal en un territorio determinado se basa en el «orden legítimo». Las formas de orden identificadas por Weber son principalmente dos: la primera se fundamenta en la «convención» y, la segunda, en el «derecho». En pocas palabras, la primera está garantizada por la posibilidad que tienen los miembros del grupo de manifestar y expresar su desaprobación por un comportamiento que se considera anómalo respecto al código compartido; la segunda, por el contrario, se basa en la institución de un aparato de hombres legitimado para ejercer la coacción física —y psíquica— contra quienes manifiesten una conducta social no legítima. A partir de aquí, Weber deduce la distinción básica entre «grupo político» y «grupo hierocrático», que sirve de base para la reflexión análoga sobre las formas de dirección del poder a nivel «macro» de las instituciones estatales. Por «político» se entiende, de hecho, el grupo cuya legitimidad está vinculada al derecho, es decir, garantizada por un poder establecido en un territorio determinado mediante el empleo y la amenaza de una coacción física por parte del aparato administrativo —

verbigracia, el Estado oficialmente entendido—. Por hierocrático, en cambio, debemos entender un grupo cuyo poder pertenece a aquellas personas que poseen los bienes sagrados del grupo y que están consideradas como las únicas capaces —por elección sagrada o por el reconocimiento de una cualidad especial para el discernimiento— de distribuirlos.

Aquí es donde Weber diferencia los conceptos de «poder» y «dominación», antes de poder continuar con la más importante de sus categorizaciones para la descripción de la acción política y de sus formas manifiestas en el mundo moderno.

Mientras que la «dominación» contempla la aceptación de una determinada orden por parte de una autoridad establecida y reconocida como máxima de la acción de aquellos que le obedecen, el «poder» hace referencia a la posibilidad de hacer valer en la relación social la voluntad de uno incluso contra la voluntad de los demás y a pesar de las formas de resistencia y oposición.

El «poder» se distribuye dentro de una comunidad en determinados grupos que Weber distingue en clases, estratos y partidos. Las clases tienen que ver con la esfera económica, y la distribución del poder se asienta sobre la base de los bienes de los que disponen sus miembros en el mercado, es decir, en un principio de posesión: más o menos posesión equivale a más o menos capacidad en el mercado económico por parte de los miembros de la clase y de las clases entre sí.

Los estratos, por el contrario, se forman en la esfera cultural y social de la comunidad y captan su capacidad de uno o más componentes típicos del grupo, de una determinada conducta de vida, de la valoración social del honor debido a una determinada cualidad común.

Los partidos se encuentran, en cambio, en la esfera pública y del poder entendido desde el punto de vista político: su acción está dirigida a influir y ordenar la acción social de la comunidad bajo cualquier punto de vista. Por tanto, mientras el poder se basa en una forma de coerción, de disciplina o de hecho compartido por la comunidad de donde deriva la obligación de la obediencia y el respecto a ella, la dominación deriva de la aportación de la «legitimidad» a una determinada orden.

Weber no descarta, es más, demuestra, a través de una serie de ejemplos tomados de la investigación histórica que se extienden desde la Roma imperial al actual sistema de control aduanero de Nueva York, lo predecible que es un «cambio» de las formas de poder a las de dominación, es decir, de relaciones creadas a partir de un principio o sistema despótico a relaciones de autoridad formalmente reguladas. Eso se aplica tanto en la esfera de la acción racional orientada económicamente —el mercado, por ejemplo— como, especialmente, en la esfera de los factores

estrictamente sociológicos, como las estructuras estatales. Obviamente, estas dos esferas, ideal-típicamente diferentes, se manifiestan de manera afín y mixta en la praxis, tanto que si se quisiese distinguir la acción política «pura» en la realidad, se la debería entender exclusivamente como uso de la fuerza.

En cambio, basándose en las diferencias entre los fundamentos de la legitimidad, Weber construye la debatida, a menudo reformulada por las posteriores escuelas sociológicas, y famosa tripartición ideal-típica de las formas de dominación en su funcionamiento como instituciones reales de gobierno de la sociedad. Tal y como figura a continuación.

Los tres tipos de dominación legítima y las formas estructurales de funcionamiento

En el tercer capítulo de la primera parte de su obra póstuma, pues, Weber se ocupa de las «relaciones de poder», que influyen de manera significativa en las relaciones sociales destinadas a la afirmación de un grupo sobre otro mediante una base de legitimización. El campo de las relaciones sociales en las que se producen estos fenómenos de la acción para obtener el poder legítimo es el que Weber considera y define como el ámbito propio de la Política. Asimismo, las observaciones que, en esta parte de su sistematización, lleva a cabo sobre las diferentes formas de ejercicio del poder —por tanto, diferentes estructuras políticas— van dirigidas a captar el significado de los fenómenos de su tiempo a través de los ejemplos y las dinámicas registradas en la historia universal, con las que comparar la situación de la Alemania y la Europa occidentales contemporáneas desde el punto de vista de las instituciones formales del poder. Weber, de hecho, de la misma manera que intenta afirmar con la investigación realizada sobre la temática económica que él favorece, considera Occidente un lugar originario de las dos mayores experiencias de formación y gestión del poder político: la ciudad en la época clásica y medieval y el Estado moderno.

Caracterizada principalmente por ser una acción social recíproca entre «detentadores del poder» y «dominados» para el mantenimiento de su posición dentro de un determinado territorio en base a la posesión del monopolio de la violencia, la estructura del poder infiere su carácter sociológico precisamente de la relación entre detentadores y dominados, y de la relación entre estos y un «aparato» de gobierno. Con esta expresión, Weber se refiere al grupo de personas que se pone a disposición del funcionamiento recíproco de las relaciones dentro del grupo y que permite la articulación resultante de dinámicas y principios específicos de «organización» y repartición de la orden. Esta es la columna vertebral de los tres tipos diferentes de dominación legítima que se aplican: la dominación «tradicional», la dominación «carismática» y la dominación «racional-legal».

1. La dominación tradicional es aquella cuya legitimidad se basa en reglas antiguas, en fundamentos definidos por la autoridad de una sola persona o por la sacralidad de la tradición a la que se ha acostumbrado y que exige obediencia: el detentador del poder, por tanto, es establecido en virtud de su dignidad personal.
2. La dominación carismática se fundamenta en la legitimidad personal de un solo detentador del poder, pero esta deriva de la atribución de habilidades extraordinarias, excepcionales y no accesibles a otros; esta legitimización es, por tanto, una forma de revelación contingente de cualidades sobrenaturales y sobrehumanas —como las relativas a los «redentores», los profetas o los héroes

—, o una forma extraordinaria de la gracia de Dios, en cualquier caso caracterizada por la ejemplaridad.

3. La dominación racional es el poder establecido sobre la base de reglas racionales acordadas o impuestas (estatuto) que, puesto que, por lo general, son vinculantes, encuentran en los dominados una disposición voluntaria a la obediencia; son las mismas normas que establecen la legitimidad de la acción social y la del detentador del poder. La obediencia, en este caso, se presta a las reglas y no a una persona sola, por eso, a diferencia de la dominación tradicional y, menos aún, de la carismática, los mismos detentadores están obligados a observarlas.

«A ello corresponden —escribe Weber— los tipos fundamentales “puros” de la estructura de dominación. Mediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica»[59]:

1. Para la dominación tradicional, Weber identifica la repetición de tres principales estructuras formales distintas históricamente de la afirmación de una tradición sobre otras: la «gerontocracia», por la que el poder es ejercido por un grupo de ancianos como los mejores conocedores de las normas más antiguas de la tradición sagrada; el «patriarcado», que es un poder ejercido por los patriarcas y que también se basa únicamente en el reconocimiento de su sabiduría antigua y en la voluntad de obedecerla por parte de los miembros del grupo. En último lugar, cuando las normas antiguas empiezan histórica y/o culturalmente a ser sustituidas por un aparato administrativo meramente personal del detentador del poder; estas formas son sustituidas por el «patrimonialismo», mediante el cual, el derecho del grupo, que en los primeros casos coincide con el de la autoridad, se transforma en el derecho personal de la autoridad por sí misma. A estas formas de dominación tradicional pertenece, declara Weber, una determinada ética económica capaz de influir en la acción del grupo en este sentido. Weber menciona la tradición y, por consiguiente, el tradicionalismo gerontocrático y patriarcal como código de comportamiento en los fragmentos de la *ética protestante*, donde los localiza históricamente en el comportamiento económico de las sociedades católicas prerreformadas.
2. Con la dominación carismática pueden asociarse todas aquellas estructuras sociales establecidas a partir de la fe en la revelación, de la veneración del héroe y en la confianza ciega en el líder Estas, más que las demás, se basan en motivaciones de obediencia esencialmente psicológicas de los dominados, quienes, mientras dure la «prueba» del carisma del que está imbuido el individuo, le obedecerán, estando dispuestos a realizar cualquier acción con tal

de corresponder a la dominación. A partir de esta consideración, Weber señala —y en cierto modo denuncia, porque lo presupone «típico» de la teoría marxista y de la praxis socialista— la dominación carismática como antieconómica: no se trata de renunciar a la posesión de bienes o a la ganancia, sino más bien que no acepta ni la acción económica tradicional ni la racional permanente, sistemática y orientada al objetivo. Weber relaciona con la estructura despótica e irracional de este tipo de dominación la acumulación impulsiva y/o hedonista de dinero incluso por medio de actos de fuerza y de violencia ilegítima. Basándose en este principio totalmente irracional de legitimidad, Weber considera que el régimen carismático es revolucionario, mutable y ecléctico, capaz potencialmente de modificar de inmediato —con la caída o la ascesis del líder carismático— los principios propios de la acción social, las creencias sobre las que se basa y la *Weltanschauung* relativa del grupo.

3. Por último. Weber asocia con la dominación racional la estructura de una administración ordenada, la «burocracia», que en las circunstancias históricas del mundo moderno se manifiesta bajo la forma particular y condicionada de la organización estatal. Como modo formalmente más racional de ejercicio del poder, el burocrático es un producto exclusivo de la modernidad que, en el transcurso de las luchas por la afirmación de un modo de actuar sobre otro en la historia universal —de acuerdo con el análisis de Weber y la literatura contemporánea que estudió al respecto—, neutralizó las formas menos racionales, haciéndose en este sentido hegemónica en el sistema occidental.

Como ya se ha adelantado, a estas estructuras de dominación recurren también tipos diferentes de «aparato» administrativo. Allí donde la dominación tradicional de los señores está relacionada con vínculos de dependencia y reverencia por parte de un grupo determinado de «esclavos», «colonos» u «hombres de fe», a la dominación carismática del líder —profeta, caudillo, héroe, etc.—, por el contrario, están ligados los llamados discípulos, los compañeros de armas o las altas jerarquías del régimen. En el caso de la dominación racional, como hemos visto, el aparato está representado por los funcionarios, es decir, por aquellos individuos especializados en diferente grado en las normas de administración de la sociedad. A cada uno de ellos se le asigna una función concreta y una competencia administrativa específica siguiendo una organización cada vez más racional de la gestión del poder. Trasladando estas formas estructurales del poder a las categorías fundamentales de la acción social, se observa que la dominación tradicional es la relacionada con la acción social «afectiva», que la dominación carismática es la relacionada con la acción social racional «respecto al valor» y que la racional-legal es aquella relacionada con la acción racional «respecto al objetivo».

Sobre este último tipo ideal, el «encarnado» por el Estado burocrático capitalista moderno. Weber construye el esquema de consideraciones técnico-formales que le son indispensables para el posicionamiento político frente a la lucha abierta en el terreno contingente de la modernidad por el fenómeno cada vez más extendido de desencantamiento del mundo.

De la institución del Estado al conflicto de valores: rápido excurso en la modernidad

Desde el particular punto de vista de Weber, el valor representa uno de los conceptos clave que aglutina los diferentes aspectos del trabajo intelectual: el de científico histórico-social, el de filósofo de la política y el de aspirante a hombre político de su tiempo. La «cuestión de los valores» es un tema que está siempre presente en su obra, tanto en los ensayos metodológicos como en los más estrechamente relacionados con las consideraciones sobre la actualidad porque, en ambos casos, el científico está implicado de forma directa: por un lado, como estudioso de las dinámicas de afirmación histórica de determinados sistemas de valores, y por otro, como observador del comportamiento sociológico que de estos se deriva en las formas prácticas y contemporáneas de la existencia.

De hecho, Weber no considera los valores como conceptos dados y fijados a nivel trascendental, entidades metafísicas autoevidentes, ni tampoco como leyes subsistentes en el mundo sensible y, por tanto, fuera de cuestionamiento. Como hemos dicho aquí, los valores son «ideales» que existen «en relación» al hombre y son creados, establecidos y elegidos por este basándose en la posibilidad que ofrecen de dirigir las decisiones, es decir, no por «necesidad» sino por nivel de «complejidad». La afirmación de algunos valores sobre otros es el resultado de un proceso de conflictos individuales y colectivos que nacen y se manifiestan «en la» historia, razón por la que los valores no son inmutables e intemporales sino que están constantemente sujetos a transformaciones, sustituciones y zozobra junto con las perspectivas y los intereses que se contraponen en el ámbito de la elección. Solo en función de estas dinámicas y «en relación» al hombre y a sus elecciones contingentes, todos estos múltiples sistemas de valores pueden asumir un papel trascendente normativo —es decir, convertirse en ideales reguladores— ya que pueden definir las elecciones del hombre en ese contexto de acción concreto.

Así sucedió históricamente con la afirmación del Estado moderno primero en Occidente y luego como institución política extendida en el resto del mundo. A la hora de abordar el Estado en *Economía y sociedad*, Weber define sus características especiales y determinantes a nivel universal, incluyéndolo como uno más entre los otros tipos de entidad política existentes o posibles. Al ser la comunidad política una entidad que no siempre ha existido, sino que fue creada en un momento dado de la distinción en un determinado territorio de la acción social respecto a la acción económica a través de la organización de la violencia, durante la primera modernidad en Europa occidental algunos núcleos de poder político sencillamente ampliaron el

monopolio de la violencia legítima a un territorio más vasto, en «competencia» y contra la resistencia de otros centros y estructuras de poder —en particular, en lo que respecta a la estructura del Estado moderno, esto se dio en detrimento de las estructuras rivales de la Iglesia y del Imperio—. A lo largo del tiempo, todo Estado que se consolidó de esta manera aumentó su dominio en su territorio por medio de una racionalización cada vez más acusada de los «aparatos» y sistemas de control, desde el administrativo y burocrático al jurídico y militar. Esto provoca en los Estados modernos la característica legión de funcionarios especializados en organizar y gestionar las relaciones entre dominados y detentadores del poder, miembros de un aparato —el de la burocracia— ordenados en una jerarquía piramidal construida según grados diferentes de especialización dentro del sistema burocrático general. Este sistema lleva poco a poco a que las actividades del Estado sean más continuadas, sistemáticas y eficientes, es decir, más racionales, hecho que establece la orientación expresamente política de la entidad estatal. Esto significa, en definitiva, sistematizar las relaciones estatales en los dos campos de control: el interno, el orden público y las relaciones entre los miembros dentro del grupo social, y el externo, la seguridad y la capacidad de cada Estado frente a los demás Estados y, asimismo, frente a entidades políticas de distinta tipología que intentan afirmarse contra la existente.

La «racionalización» cada vez mayor y más extendida en los distintos aspectos de gobierno y ordenamiento del territorio —a partir de las mejores interconexiones entre los aspectos jurídicos, administrativos y culturales de la sociedad— provoca en la historia de Europa occidental, desde la primera fase de la modernidad hasta la primera década del siglo XX, una configuración aún más peculiar del Estado. De acuerdo con el análisis de Weber, hay dos aspectos en particular que juegan un papel fundamental: la definición de un código de normas como la «constitución» y el reconocimiento cultural, jurídico y social de la «nación» como detentara sobredeterminada de la soberanía. Estos elementos se encuentran en estrecha relación con la sistematización de la participación en el servicio militar de los miembros del Estado y con la formación de una esfera pública en la que los dominados puedan ser representados y, por tanto, operar formalmente en la gestión compartida del poder. Esto ocurre por lo general mediante las formaciones políticas de los «partidos», los cuales compiten por la gestión de la administración pública según el sistema de distribución de la potencia legitimado por el sufragio.

En último lugar, otra característica determinante del Estado moderno «evolucionado» de Europa occidental es la interconexión cada vez más intensa entre los aparatos, las normas y las diferentes esferas de racionalidad de la acción: política, social y económica. Según el sistema de valores concurrente que se impone sobre los demás, el Estado puede sacar más o menos beneficios para su propio funcionamiento general. En efecto, no quiere decir que una mayor especialización de los aparatos

administrativos y una mayor racionalización científica supongan necesariamente un mayor beneficio para el Estado y para el grupo social que lo habita. Weber apoya esta postura pensando, principalmente, en las extremas consecuencias de la competición, en la realidad de su época, entre la radicalización de las formas del capitalismo por un lado, como tipo de acción económica racionalizada en su máximo nivel en relación con el objetivo de la ganancia y despojado de los valores éticos del protestantismo de sus orígenes, y la radicalización de la burocratización integral propia del socialismo real, la cual aliena al individuo en su autonomía de elección y en el libre albedrío de su voluntad solitaria y de la iniciativa individual. El control siempre mayor y profundo por parte de los aparatos burocráticos de la Alemania posguillermina a la que mira Weber abarca precisamente también aquellas instituciones para la acción social, política y económica, como los partidos y las empresas.

Este fenómeno, más que favorecer los derechos de los miembros del Estado y la grandeza de la nación, tanto en las formas militares y políticas del crecimiento de su poder en el mundo como en el refuerzo de las instituciones de la representación parlamentaria, agrava, por el contrario, el conflicto entre las posiciones internas, sobre todo aquellas marginadas por la hegemonía adquirida históricamente por las estructuras formales del Estado. Se reabren así frentes de acción de los tipos «superados» de dominación política, y especialmente la carismática, ya que —como se ha podido ver— la racionalización y la burocratización extremas de Occidente, dirigidas al control de los hombres sobre la realidad natural y social, no pueden responder de manera global las preguntas existenciales del individuo sobre su felicidad y las expresiones de su voluntad individual.

Es al final de esta consideración general donde la mirada de Weber al presente y al futuro de la Alemania y la Europa occidentales se vuelve pesimista, aunque no del todo desesperada. Si bien reconoce el progresivo refuerzo que los fenómenos de racionalización, burocratización e intelectualización de la realidad le están aplicando a los barrotes de contención de la «jaula de hierro» que paraliza al individuo y su acción libre, Weber no rechaza, es más, cree convenientes muchas de las conquistas debidas a la «selección» de la *Weltanschauung* del moderno Estado capitalista occidental sobre otros competidores.

En primer lugar, considera los progresos del sistema jurídico-económico del liberalismo individualista. Luego, la sistematización de las estructuras de organización social y, por último, el estímulo de la investigación y de la ciencia, fenómenos estos de ordenamiento legítimo del caos asociado a la naturaleza humana y propio de la realidad por sí misma. Sin embargo, tras esta serie de conquistas, se revelan al mismo tiempo las antinomias de la modernidad, es decir, la naturaleza efectiva y material de la lucha continua por la afirmación de un principio sobre otros, los cuales no son eliminados por la victoria ajena, sino que permanecen dormidos o

fuera de escena, listos para reaparecer en el terreno de juego. En resumidas cuentas, para Weber la realidad es el campo de batalla de una «lucha mortal» e irreconciliable entre los dioses rivales de lo que, retomando una observación de Stuart Mill, considera un «politeísmo absoluto» de valores en conflicto estructural, puesto que aceptar «servir» a Dios excluye la posibilidad de servir también al demonio[60]. De aquí derivan tanto el carácter conflictivo de la condición humana en el mundo como el carácter dramático del destino de la libertad de elección y de afirmación del hombre en la historia, el «sino de una época cultural que se ha nutrido del árbol de la ciencia»[61]. Solo que:

> el fruto del árbol de la ciencia, fruto inevitable aunque molesto para la comodidad humana, no consiste en otra cosa que en tener que conocer esa antítesis y por tanto tener que considerar que cada acción importante, e incluso la vida como un todo —si esta no debe ocurrir por sí misma como un acontecimiento natural, sino llevarse a cabo deliberadamente— representa una concatenación de decisiones finales, mediante las cuales el alma (al igual que para Platón) escoge su propio destino —es decir, el sentido de su acción y de su ser[62].

De lo que se deduce la famosa pregunta que el escritor ruso Lev Tolstói le plantea a la ciencia empírica que domina el mundo moderno pero que se revela incapaz de responder a preguntas ético-existenciales fundamentales del individuo, a saber: «¿Qué debemos hacer? ¿Cómo debemos vivir?»[63]. Volviendo a reflexionar sobre el sentido de la ciencia ante el destino antitético del hombre y de sus elecciones, Weber intenta diseñar el perfil de la persona que, comprendiendo su tiempo, puede aspirar a la «vocación» de actuar conscientemente y hacer lo mejor: el científico (y el) político.

El significado de la vocación científica y las condiciones contemporáneas de la acción social

Dos son las vocaciones a las que puede aspirar la ciencia y por tanto el científico. En primer lugar, la labor de evaluar de manera práctico-empírica la relación entre los valores asumidos por la acción con vistas al objetivo y los medios escogidos conscientemente (incluso subjetivamente) basándose en el cálculo de las consecuencias que pueden derivar de la elección de esos valores para alcanzar el objetivo mismo. Solo así el científico social —y el filósofo «frustrado por la política»— puede generar a partir de las posibles valoraciones prácticas directrices para una acción política racional. Aquí vuelve a ser útil la distinción entre «relación de valores» y «juicio de valor» que Weber ya abordó metodológicamente con respecto al estudio de los temas específicos de toda investigación histórico-social, principalmente cuando estos se presentan como acontecimientos dirimentes para la contención o resolución de los problemas en la realidad. En esta forma de ayuda técnico-crítica consiste, pues, el otro significado de la ciencia en la praxis cotidiana que, imprevisible y múltiple, no puede considerarse entendida una vez y para siempre. La distinción neta y más veces subrayada por Weber entre «juicio de valor» e investigación objetiva de las ciencias sociales es, en efecto, un aspecto de ese frente aún abierto entre él y las demás escuelas teóricas en torno a la radicalización del pensamiento científico en la experiencia general de desencantamiento del mundo.

Como se ha dicho, Weber define este fenómeno como la «intelectualización» de la ciencia, es decir, el saber deviene ideológico y se da como verdad absoluta. Weber identifica, entre otras cosas, en esta expansión de ideales éticos y científicos absolutos una de las causas de la degeneración política y cultural de Alemania, que se manifiesta en la influencia directa de las presuntas valoraciones empíricas de la ciencia social —en especial, la del «socialismo de cátedra» de Schmoller— sobre la orientación económica de la administración del Estado alemán y de la tendencia ideológica de las masas sociales.

Junto a este desvío interesado del ordenamiento liberal nacional por parte de algunos colegas representantes de la racionalización intelectual de la experiencia, Weber teme también otras «degeneraciones» de signo político totalmente opuesto que llegan de las corrientes pangermanistas y conservadoras más extremas de una determinada «inteligencia» militarista y nacionalista del período más crítico con el final de la guerra y la salida política de Alemania del primer conflicto mundial. Ante la gravedad de las contingencias, una pregunta filosófica y personal —que le hace Tolstói en persona— lo encierra en la trama de la neutralidad valorativa de su

doctrina como un animal impedido en la expresión de su instinto primario: la vocación por la ciencia en la praxis política. Si las ciencias histórico-sociales no pueden expresar un juicio de valor, construyendo sobre este una forma de código nomológico general, ello no excluye, como ya hemos dicho, que aquellas puedan proponer una «crítica técnica de los valores». Por consiguiente, si es posible un juicio de valor por parte del científico, este no irá dirigido a la naturaleza de los medios y de los fines en sí mismos sino a la idoneidad o no de estos respecto a las premisas racionalmente consideradas por el sujeto en relación a su objetivo, es decir; basándose en una valoración política, en tanto que va destinada a detectar la coherencia de esa acción racional orientada a la sociedad entendida como campo de relaciones interindividuales.

> Podemos por tanto, si hemos entendido bien nuestra misión […] obligar al individuo —o al menos ayudarle— a darse cuenta del sentido de su propia acción. No creo que sea demasiado poco, incluso para la vida puramente personal[64].

Esta recuperación del maestro Heinrich Rickert despoja definitivamente el esquema de valores de su manto trascendental, es decir, de esa aura normativa teorizada como absoluta y diferente de la decisión arbitraria del individuo. Para Rickert, de hecho, el juicio de valor es posible gracias al carácter absoluto, indiscutible, ontológico y dado *a priori* de un orden codificado y nomológico de valores válidos y activos en la realidad con independencia del esfuerzo o de la elección inmanente, mundana, arbitraria del hombre que está sometido a ellos a pesar de sí mismo.

El «relativismo» de los valores de Weber, es decir, el ser adecuados y escogidos o inadaptados y denegados por el individuo basándose en su conformidad con los fines de la acción, no solo no anula la credibilidad de la acción social así establecida —y por tanto, del estudio sociológico aplicable a ella— sino que, además, le permite al científico, así como al sujeto que los elige, comprobar y juzgar la validez a partir de los datos empíricos relativos a la realización —o al fracaso— de la acción humana dirigida subjetivamente en este sentido.

Desconectada metodológicamente el «juicio de valor» de la «relación de valores», la acción social —inteligible en su resultado empírico gracias a la investigación sociológica— puede llegar a ser prácticamente más válida y común porque está basada en la relación medios-fines en términos de realización. Al hacerlo, Weber, refiriéndose en todo momento a las condiciones de posible conexión entre ciencia y política, intenta hacer de la sociología no una ciencia del juicio ni tampoco una disciplina ideológica del Estado, o la «verdad» revelada por un profeta o por un redentor, sino más bien un método para la autovaloración empírica del individuo

sobre los «costes» materiales que comporta esa elección respecto a los valores y a los medios implicados: la ciencia se convierte en «instrumento» político de toma de posesión del hombre en la realidad. Así, la jaula de la trascendencia normativa puede abrirse para dejar salir al hombre a la luz y dejarle actuar realmente con libertad de elección según el «conocimiento del significado de lo que es deseado» ofrecido por los resultados empíricos de la sociología. De hecho:

> La ciencia puede procurarle la «convicción» de que todo «obrar» y, naturalmente, según las circunstancias, el «no obrar», significa para sus consecuencias «ponerse de parte» de determinados valores y, por consiguiente —cosa que hoy se reconoce con singular agrado— por lo regular «contra otros». La elección que haya de hacerse es de su incumbencia[65].

En este umbral de elección y de «liberación» de la acción es donde se abre la puerta de la antinomia fundamental sobre la que se sustenta la acción voluntaria del hombre en la creación y en la afirmación de algunos valores sobre otros, es decir, la política, ese ámbito de las relaciones sociales en que los individuos entran en competición para conseguir el poder legítimo. En una época sin Dios y sin profetas, los hombres deben escoger por sí solos lo que es correcto hacer y lo que no y, principalmente, deben darle sentido por sí solos al mundo y a la existencia, dedicándose con «pasión», «responsabilidad» y «amplitud de miras» a las acciones, a las elecciones y a las decisiones que la vida les impone a diario. Sobre estas últimas expresiones, la precisión empírica de la acción como objetivo de la existencia política del individuo, se construyen las bases éticas de *la política como profesión*.

En la conferencia del mismo nombre de 1919, Weber reitera junto a las categorías y a las formas fundamentales del poder, el tema de la política como «vocación», precisamente basándose en la uniformidad que el modelo de la «ciencia como profesión» y el modelo ético-económico del *Beruf* tienen con respecto al espacio de acción social políticamente orientado. Reconstruido a toda prisa el recorrido que llevó formalmente de los señoríos medievales a la contemporaneidad del Estado moderno, Weber subraya el papel que este marco peculiar de la acción política desempeña en la definición cada vez más clara y evidente de las relaciones de poder entre los hombres, y entre estos y los aparatos de control del poder establecido. Así pues, la atención de Weber, tanto en la conferencia primero como en el posterior ensayo, se concentra en la posición de los detentadores del poder, o sea, aquellos para los que la política es una profesión y no una «oportunidad».

El individuo político «ocasional» es en realidad aquel que expresa su acción estrictamente política en la práctica del voto, en la afirmación de un principio contra otros en momentos circunstanciales o en situaciones particulares, casuales, con

frecuencia no continuadas. Id político «de profesión», por el contrario, es aquel que vive «para» y «de» la política. Al igual que para todas las construcciones de tipos ideales, también en este caso Weber señala la posibilidad de que los criterios de comportamiento del político de profesión se encuentren con los del político ocasional, y viceversa. Pasando incluso por alto directamente las cuestiones relativas a la Alemania de la posguerra y a las condiciones de reconstrucción política interna —estamos en los años de la constitución de la República de Weimar— y exterior —la conferencia de Versalles es el principal acontecimiento público internacional—, Weber termina concentrando su reflexión teórica en las principales características de la situación política vigente. De hecho, una vez distinguido el burócrata, que administra a partir de reglas y de manera cada vez más racional la cosa pública en el Estado moderno presente, del político de profesión, que es aquel «llamado» a tomar posición ética orientada al objetivo —posiblemente al bien colectivo—, se desprende que el fundamento de esta distinción se encuentra en las tres cualidades específicas de la profesión política: la «pasión», la «responsabilidad» y la «amplitud de miras». Si se las observa con atención, estas tres cualidades son además las que en el modelo ideal básico de la acción social weberiana establecen el carácter de racionalidad orientado al objetivo: la «pasión» respecto al interés que dirige el individuo hacia un fin; la «responsabilidad» como criterio para el estudio de las condiciones de viabilidad de la acción en función de ese objetivo específico: la «amplitud de miras» necesaria para calcular los costes y las consecuencias de la acción más allá del fin predefinido y respecto a la reacción posible de los otros. Para el político de profesión, no obstante, cada una de estas cualidades queda invalidada si no está basada en el desapego. Al contrario de lo que ocurre con un individuo, para el político es preferible que no exista ninguna forma de afecto por el objetivo, de preocupación ética por los medios, sino solo por los fines, los cuales, en el «mejor de los mundos posibles», deberían reflejar el bien común, o al menos el de la mayoría de los miembros del grupo social.

Uno de los obstáculos para la materialización del tipo ideal del político de profesión descrito por Weber es la vanidad personal. Esta crítica va dirigida, en el pensamiento subliminal de la conferencia del sociólogo, a la gran mayoría de políticos de profesión que habitan los centros de mando a nivel nacional e internacional. En particular, Weber revela algunas consideraciones sobre el marco político alemán y sobre la preocupación que, incluso en su papel de consejero para la constitución de la nueva República, además de para la negociación diplomática de París, lo compromete ante el futuro que se espera que sea no el «florecimiento del verano —después del invierno de guerra—, sino una noche polar de gélida oscuridad y sombras, sea cual sea el grupo que ahora resulte exteriormente victorioso»[66].

De esta transición en adelante, lo que nació como una intervención teórica sobre la profesión política —una crítica «técnica de los valores» de la vocación política— se convierte en una breve disertación sobre la relación misma entre ética y política, o mejor dicho, sobre la posibilidad —y la conveniencia— de que esta profesión se base en un *ethos* de comportamiento. Una vez más, Weber se posiciona a medio camino entre dos escuelas esenciales de pensamiento incompatibles: el cinismo puro de la acción política, que desde Maquiavelo en adelante recorre la vía del «fin justifica los medios», y el idealismo kantiano de la persecución de un orden ético trascendental, de una «convicción» o de una «intención» que se sitúa en el origen de la elección, pero que hace referencia al sujeto agente como un dato «interior». La primera la define Weber como «ética de la responsabilidad»: el hombre político valora la acción a partir de las consecuencias reales, exteriores, que esta produce, y a partir también de los medios efectivos adecuados para la consecución del objetivo. La de la «convicción» es, por el contrario, una ética de las creencias y de los convencimientos interiores del sujeto agente, que sobredetermina la acción sin ninguna preocupación ni por la naturaleza de sus medios y de sus tiñes ni por la idoneidad y la eficacia de la relación misma entre medios y fines.

Ética de la responsabilidad: un arma política sobre la mesa de Versalles

Entre 1914 y 1919, el mundo es un complejo sistema de alianzas políticas y acuerdos económicos de un extremo a otro del continente europeo y del «resto del mundo». Un sistema dirigido aún por el modelo de los acuerdos posnapoleónicos de 1815 y creado mediante la práctica diplomática de los equilibrios cruzados. En esta incongruencia entre la realidad geopolítica y el dictado diplomático es donde se encuentran las razones de lo que se definió como la «responsabilidad/culpa» alemana de la guerra. El proceso de retroceso de los imperios centrales —Alemania y Austria-Hungría— frente a la afirmación de las nuevas «potencias modernas» —Estados Unidos en primer lugar— está, de hecho, en el origen del regenerado militarismo alemán, manifestado en la agresión a la Bélgica neutral contra cualquier principio refrendado por el dictado diplomático. La catástrofe a la que Alemania y Austria arrastran a Europa es, por tanto, suficiente para construir las dos caras jurídicas del nuevo principio de ética política nacional e internacional de la «responsabilidad de guerra». Por una parte, está la culpa de Alemania por haberla desencadenado y haberla abordado desde la perspectiva de agresiones ilegítimas, y por otra, la responsabilidad moral de los aliados, que luchan «para defenderse a sí mismos [sic] contra la agresión y la dominación militar prusiana […], garantía más completa y más eficaz contra la posibilidad de que esta casta no vuelva a perturbar la paz de Europa» (D. Lloyd George en la Cámara de los Comunes, diciembre de 1916). Por primera vez, y auspiciada por la Sociedad de Naciones, la resolución del conflicto tiene lugar por vía jurídica y no en el campo de batalla. En Versalles se firma el juicio inapelable de culpabilidad de Alemania, de sus aliados y de sus gobernantes, y se define el implacable sistema sancionador (Art. 231. Los gobiernos aliados y asociados declaran, y Alemania reconoce, que Alemania y sus aliados son responsables, por haberlos causado, de todos los daños y pérdidas infligidos a los gobiernos aliados y asociados y a sus súbditos a consecuencia de la guerra (que les fue impuesta por la agresión de Alemania y sus aliados).

Se ha debatido durante mucho tiempo si el peso de las sanciones y de la deuda impuestas a Alemania (que no fue saldada hasta 2010) influyó (y, si lo hizo, hasta qué punto) en las dinámicas sucesivas: en la afirmación del nacionalsocialismo y, por tanto, en el estallido del segundo conflicto mundial. Parece tener lugar una vez más en la moderna Europa

desfigurada por la contienda lo que el historiador francés François Guizot declaró en la fractura cultural entre los siglos XVIII y XIX, esto es, que en la política exterior es donde se manifiestan «las pasiones vulgares e ignorantes de los príncipes y de los pueblos». Es «el teatro favorito de la violencia bruta» y «del egoísmo negligente» de los gobiernos, «tan indiferentes al bien y al mal, tan ligeros, tan perversos, tan quiméricos». Y en ningún otro ámbito son los pueblos «tan ignorantes de sus verdaderos intereses, están tan preparados para no ser más que instrumentos y engañados». Fatales y totalmente ciegos frente a los escenarios futuros ya evidentes, y sordos a los llamamientos de intelectuales y diplomáticos, los «políticos de profesión», representantes de las potencias asociadas, se mantienen en la contingencia de los números lucrativos de las severas sanciones. Mientras, en la Alemania de posguerra, los sentimientos más conflictivos y profundos de venganza y las estrategias más abyectas de reafirmación nacional empiezan a nutrirse de la depresión económica y social.

Así pues, las normas de la «ética de la responsabilidad» empleadas como arma política de doble filo —y tan obstaculizadas por Weber durante la negociación internacional— son las que articulan la transición del prolongado siglo XIX de las guerras napoleónicas unificadoras, de las reivindicaciones territoriales más tarde traducidas en la «guerra sin sangre» de los mercados y de los capitales al breve siglo XX de la «guerra civil europea». De nuevo, el Weber científico (y) político de la modernidad teoriza y reconoce en su época los actores de la «lucha mortal» jamás adormecida del espíritu de conquista territorial en la base del Estado moderno como institución legítima del uso de la fuerza Solo que antes, esa fuerza, encarnada por el carisma de un caudillo «romano» y un *Führer* pangermanista buscará su legitimación en un «sistema de valores» asimismo construido pseudocientíficamente sobre la aniquilación física y burocratizada de cualquier competidor que se halle en el campo de la política, de la existencia y del mundo.

Estas dos tipologías éticas de la acción política son, como ya sabemos, completamente ideales y, para Weber, también impensables en una acción práctica en la realidad que quiera ser eficaz en la resolución de los problemas y en la dirección pragmática de la cosa pública. Escribe Weber sin ambages:

> No es que la ética de la convicción coincida con la falta de responsabilidad y la ética de la responsabilidad con la falta de convicción. En absoluto nos referimos a esto. Existe una diferencia abismal entre obrar según la máxima de la ética de la convicción, la cual —en términos religiosos— ordena: «El cristiano obra bien y

pone el resultado en manos de Dios», y la acción según la máxima de la ética de la responsabilidad, según la cual hay que tener en cuenta las consecuencias (previsibles) de las propias acciones.[67]

Efectivamente, si bien parecen antinómicas en la teoría sociológica y en la orientación ideológica de los propios actores políticos —pensemos en el ejemplo weberiano más práctico y actual que enfrenta ideológicamente la acción por convicción del sindicalista (antieconómico) y la acción por responsabilidad del empresario (capitalista monopolista)—, en la realidad es conveniente, para Weber, que se integren y se completen, porque por sí solas, tanto la ética de lo ideal como la de la praxis, no pueden responder a las preguntas y a los problemas propios de la complejidad del desorden desencantado del mundo moderno.

En el panorama tan preocupante y desilusionado trazado en algunos bocetos de su tiempo, Weber deja entrever el pesimismo que alimenta la actualidad posguillermina alemana y las previsiones sobre el éxito del experimento forzado de la República de Weimar. Acaba así por desear también el surgir en esta extrema burocratización de toda esfera de la existencia de una figura carismática que se exprese contra la racionalización y el desencantamiento en nombre de una vocación política que sea, en cierto sentido, revolucionaria, y haga saltar los barrotes de la «jaula de hierro». Solo una personalidad capacitada y que inspire confianza y dedicación a las masas públicas lograría desmantelar la rígida organización, el control y la inmovilidad sociopolítica que Weber ve ya tan difusos y tan profundamente radicados en el presente como para solo poder ser superados por un acontecimiento o un personaje extraordinario.

Con demasiada frecuencia, las conclusiones del discurso político de Weber han sido asociadas por la crítica —incluso las posteriores a la muerte del autor— con los acontecimientos de la Alemania hitleriana y la historia europea entre los años veinte y la segunda guerra mundial. La política dominada por regímenes de carácter carismático, responsables de los peores horrores que jamás haya vivido Occidente en nombre de una combinación peculiar de una ética de la convicción y un orden burocrático del Estado —en especial en el monopolio legítimo y en el uso despiadado de la violencia total destinada al exterminio— pareció en realidad el espacio de la realización de las previsiones pesimistas de Weber, al igual que en otros casos, el de la continuación de sus teorías políticas en la realidad. O sea, por un lado, se ha dicho que Weber era un pesimista irrevocable, para quien las degeneraciones de la modernidad pueden resolverse solo en la utópica «remitificación» del mundo desencantado o en la recuperación de una ética religiosa de la historia pasada universal, capaz de volver a gobernar la acción de la desorientada humanidad. Por otro, se le ha acusado poco menos de ser uno de los intelectuales del

nacionalsocialismo y del fascismo y precursor «científico» de Hitler y otros dictadores del siglo pasado.

Estas dos consideraciones —sobre todo cuando las realizan representantes de las ciencias histórico-sociales— son contrarias tanto a la diferenciación weberiana entre constatación empírica y juicio de valor, como al principio fundamental de la neutralidad de valoración de la ciencia sociológica que Weber teorizó y llevó a la práctica con su labor y vocación de científico, para no escabullirse en ningún momento del examen de la realidad, incluso cuando esta se le presentaba como extremadamente desagradable. En este caso, también en la manifestación de la antinomia personal científica del conocimiento histórico-social y filosófico del siglo XIX, Weber se reafirma como pensador «típico» de una idea de modernidad.

APÉNDICES

Obras principales

La vasta e incompleta obra de Max Weber cubre, en las cinco fases clásicas de periodización, toda la carrera académica del autor desde sus primeros pasos en el estudio y en el interés por los asuntos sociales, culturales y económicos de la historia universal y occidental, es decir, desde la década de 1880 a 1919-1920, año de su muerte.

Sus estudios propiamente históricos son: *Sobre las sociedades comerciales en la Edad Media* (1889); *La historia agraria romana y su significado para el derecho público y privado* (1891); *La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba* (1892); *Las relaciones agrarias en la Antigüedad* (1909).

Los estudios de metodología de las ciencias histórico-sociales que atañen a las condiciones de elección y las características de estudio del objeto analizado: *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía política* (1903); *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (1904); *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (1906); *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913); *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas* (1917).

Los estudios de sociología de las religiones, en los que desarrolla el análisis comparado de las religiones, basándolo, por un lado, en la reciprocidad de las condiciones económicas y sociales, y por otro, en la reciprocidad de las creencias religiosas: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1906); *Sociología de la religión* (póstumo, 1920-1921).

Los estudios de sociología general están recopilados en la obra póstuma *Economía y sociedad* (1922).

Los estudios sobre la función de la ciencia y de la política en la realidad contingente, de donde surgen con mayor claridad las tensiones entre la experiencia personal y la «vocación» profesional del científico Weber frente a los desafíos de la modernidad, son: *La ciencia como profesión* (1919); *La política como profesión* (1919).

Publicadas en la mayoría de casos por Weber en forma de ensayos y artículos, también por entregas, o como reflexiones en curso en las principales revistas de sociología y ciencias sociales de su época, cuando no en las que él mismo fundó o dirigió —como el *Archivo para ciencias sociales y política social*—, sufren tras su muerte un proceso constante de reordenación y reedición por parte de un grupo de

colaboradores y alumnos cercanos, en el que también hay que considerar la intervención crucial de su mujer. Marianne Weber. A ella, como se ha dicho en repetidas ocasiones, se le debe la primera e imprescindible tutela de la obra compilatoria, *Economía y sociedad*, publicación póstuma de la sistematización de toda la producción científica del autor, comenzada por él mismo en 1909, pero que quedó inconclusa en el momento de su muerte.

Dentro del extenso conjunto de las obras de Weber, gran parte de los estudiosos —en particular de la recepción italiana y europea— corrobora la importancia de al menos cinco obras-recopilaciones útiles y esenciales para la comprensión, incluso en curso, del trabajo y de las consideraciones del sociólogo de Érfurt.

El método de las ciencias histórico-sociales: publicados entre 1904 y 1917, los cuatro ensayos metodológicos de Max Weber reunidos en esta recopilación representan la síntesis y el punto de referencia del debate que en aquellos años atraviesa el mundo cultural alemán sobre la definición de las misiones de las ciencias históricas y sociales. Según Weber, la objetividad de las ciencias sociales está garantizada por el método. Gracias a la determinación que cada fenómeno histórico-social recibe de una serie de causas simultáneas, y acentuando una de estas, se puede llegar a construir un modelo que sirva como interpretación de la realidad, que una vez aceptado conduce a determinadas conclusiones y garantiza la objetividad de la investigación científica. Pero no existe ningún análisis científico puramente objetivo. Ello implica que la ciencia social no puede dar ninguna indicación práctica sobre las elecciones que hay que efectuar en el marco político. Sin embargo, puede darle a quien actúa la conciencia de que toda acción tiene consecuencias, y permitirle evaluar la eficiencia de las elecciones respecto a las metas deseadas.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo: criticado en miles de ocasiones, este libro cambió el curso de las ciencias humanas del siglo pasado. El lugar central de la obra lo ocupa la pregunta básica que se hacen todos los hombres de su época: ¿cuáles fueron las circunstancias que dieron vida en Occidente y solo aquí a fenómenos de civilización convertidos en vigencia universal? La gran intuición de Weber consiste en localizar, entre las motivaciones, no solo los incentivos económicos, sino sobre todo la Reforma protestante y la ética económica que deriva de esta como educación para la acumulación de la riqueza, no como puro beneficio, sino como deber del individuo. Precisamente por esta intuición, el texto del ensayo abre la recopilación dedicada más ampliamente a los estudios de *Sociología de la religión* (cfr.), los cuales intentan, a la vez, definir las diferentes éticas religiosas que han determinado —y cómo— las formaciones sociopolíticas mundiales, e introducir la particular historia del Occidente moderno en el transcurso de la historia universal.

Sociología de la religión: esta colección de ensayos-investigaciones constituye la construcción y exposición más articulada de la teoría weberiana sobre las interconexiones causales entre determinados sistemas de creencias y/o religiones y el comportamiento ético que, influenciado así, produce sistemas económicos específicos y formas de gestión y ordenamiento de la acción social. La obra se compone de cuatro volúmenes: el primero recoge los ensayos entre 1904 y 1906, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo; Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*, así como parte de los artículos de réplica a las críticas publicadas en las revistas de la época. Del segundo al cuarto volumen, Weber se ocupa de *La ética económica de las religiones universales*; en el segundo se encuentran: *Introducción*; 1. *Confucionismo y Taoísmo*; en el tercero: 2. *Hinduismo y Budismo*; y en el cuarto *Judaísmo antiguo*. En el cuerpo monumental de esta obra, Weber analiza fuentes de literatura secundaria que compara con los resultados de sus propias investigaciones para reconstruir las peculiaridades de cada ética económica surgida del sistema de creencias religiosas. Además de diferenciar las religiones por su carácter; en estos estudios Weber identifica la teoría sociológica según la cual los movimientos y las corrientes religiosas son una causa y un factor económico entre los demás, aunque, en su origen y su funcionamiento inicial, no se identifican por objetivos meramente económicos u orientados económicamente. Más bien, es el progresivo fenómeno de secularización de la ética religiosa el que transforma las antiguas lógicas religiosas en compartimentos económicos y en actividades «intramundanas».

El trabajo intelectual como profesión: este volumen recoge, en realidad, los textos de dos conferencias que Max Weber dio en 1917 y 1919 en Múnich: *La ciencia como profesión* y *La política como profesión*. Estas dos charlas se publicaron juntas más tarde porque, en la vida del autor, el concepto de «profesión como vocación» (*ais Zeruf*) es una fuente permanente de discusión de su obra científica y de su inspiración en la acción política. En *La ciencia como profesión*, Weber aborda en síntesis el problema del «significado de la ciencia social» como una entre las formas de «intelectualización» de la experiencia. Esta no pretende dar un «juicio de valor» de la acción humana ni respuestas definitivas a la existencia. El objetivo de la ciencia es ayudar al individuo a «comprender el significado de sus acciones» basándose en la valoración técnico-empírica de la adecuación de los medios para alcanzar los objetivos a partir del cálculo de las consecuencias. En *La política como profesión*, en cambio, Weber se concentra especialmente en la acción social del hombre y en la relación entre ética de la acción y praxis de la política. El núcleo de su razonamiento —siendo la política el campo de aplicación de la fuerza de uno o más sujetos sobre otros— consiste en la descripción del perfil del «político de profesión», aquel que, guiado por la «pasión», por la «responsabilidad» y por la «amplitud de miras», logra llevar a cabo en la praxis dos modelos de comportamiento ideales antinómicos. Por un lado, debería comportarse de acuerdo a una «ética de la responsabilidad», o de

acuerdo a una acción orientada racionalmente hacia el cálculo de los medios más apropiados para alcanzar el objetivo en base a la previsión de todos los costes derivados de la acción para la comunidad. Por el otro, debería saber integrar una «ética de la convicción», es decir, un sistema de valores, de convencimientos y de preceptos que no tienen ningún fundamento empírico pero que, si son positivos, garantizan la bondad de las intenciones que mueven la acción política *a priori*.

Economía y sociedad: considerada la *summa* weberiana, esta descomunal recopilación de ensayos representa el intento, inacabado, del autor de sistematizar toda la investigación científica. Publicada en 1922, primero con la tutela de su mujer Marianne y luego en sucesivas ediciones con la intervención de su alumno Johannes Winckelmann, la obra influyó en la evolución sociológica del siglo, en particular en lo que respecta a los estudios sobre el nacimiento del Estado moderno y a las peculiaridades occidentales y europeas de su estructura burocrática. La obra se divide en dos partes (variables según las ediciones): una primera dedicada a la *Teoría de las categorías sociológicas*, predominantemente metodológica, que toma los conceptos de «tipo ideal» y «acción social» más tarde aplicados al resto de la tesis. Una segunda parte, bastante más extensa y dividida en secciones, hace referencia a *La economía en relación con las ordenaciones y a las fuerzas sociales*, es decir, analiza las relaciones de los factores sociales, religiosos, jurídicos y políticos con los económicos. Retomando sus amplios conocimientos en el ámbito de la historia europea y universal, de la sociología y de las doctrinas religiosas, Weber reconstruye en su totalidad las interconexiones que establecieron históricamente —y determinaron en paralelo a su producción— la formación del Estado occidental moderno capitalista.

Obras biográficas sobre Weber

Inmediatamente después de su muerte, la vida de Weber se convirtió en objeto de una inmensa producción literaria que destacó en todo momento el solapamiento biográfico y epistemológico entre las condiciones de su existencia y las de su investigación. El arco de producción biográfica tiene inicio, justo después de su desaparición, por parte de su mujer y coordinadora de las ediciones póstumas de obras y ensayos, Marianne Schnitger *Weber, Una biografía de Max Weber* (trad. María Antonia Neira de la Bigorra), Fondo de Cultura Económica, México, 1995; y de sus más cercanos alumnos y continuadores, entre los que figuran Karl Jaspers (*op. cit*.), Ernst Troeltsch y Heinrich Rickert. También está la obra de Reinhard Bendix, *Max Weber, an intellectual portrait* (Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1962); y la de Wilhelm Hennis, *Il problema Max Weber* (trad. italiana; Roma-Bari, Laterza, 1991).

CRONOLOGÍA

Vida de Weber	Contexto histórico y cultural
1864 Nace en Érfurt, Turingia, el 21 de abril.	
	1867 Marx empieza a publicar *El Capital*.
	1870 Guerra franco-prusiana.
1880 Dostoievski publica *Los hermanos Karamazov*.	
1882 Se matricula en la facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Heidelberg.	
1883 Hace el servicio militar en Estrasburgo.	**1883** Nietzsche empieza a publicar *Así habló Zaratustra*.
1889 Obtiene el doctorado.	
1891 Enseña derecho en Berlín.	
1893 Se casa con Marianne Schnitger.	
1893-1895 Enseña economía política en Friburgo.	
1897-1902 Por problemas de salud se ve obligado a abandonar los estudios. Viaja por Europa.	
	1903 Fundación del Archivo para ciencias sociales y política social.
1904 Participa, en Estados Unidos, en el Congreso de las Artes y las Ciencias de Saint Louis.	
	1914-1918 Primera guerra mundial.
1915 Es llamado a filas.	

1916-1917 Trabaja en funciones diplomáticas en Europa.	**1917** Revolución rusa.
1918 Da un curso de economía política en la Universidad de Viena.	**1918** Nace la República de Weimar.
1918-1919 Es delegado de Alemania en la Conferencia de Versalles. Participa en la fundación del Partido Democrático Alemán.	
1920 Afectado por la fiebre española, muere el 14 de junio.	

Notas

[1] Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Mensch, Philosoph*. Storm, Bremen, 1946. <<

[2] Entre los trece y los quince años, Weber escribe sus primeros ensayos de historia política y social: *Sobre el curso de la historia alemana*, con referencias especiales a la posición del emperador y del papa; *Sobre el período del Imperio romano desde Constantino a la migración de las naciones; Consideraciones sobre el carácter, el desarrollo y la historia de los pueblos indogermánicos*. <<

[3] «El mundo cristiano». (N. del T.) <<

[4] En efecto, la misma cita se encuentra en la introducción del ensayo *Introducción a Weber*, de Nicola M. De Feo, uno de los principales estudiosos de la obra de Weber y, parafraseada, en numerosos ensayos dedicados a su biografía intelectual, empezando por la biografía escrita por su mujer Marianne. <<



[5] Imagen o figura general de la existencia, realidad o «mundo» que una persona, sociedad o cultura se forman en una época determinada (N. del T.) <<

[6] La metáfora geoarqueológica para el método histórico y el trabajo del historiador como percepción sismográfica «en el campo del tiempo», sus orí genes en Nietzsche, la elaboración en Warburg y Freud, son desarrolladas en: Georges Didi-Huberman, *La Imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, trad. Juan Calatrava, Abada Editores, 2009; Karl Löwith, *El Nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea*, trad. Adan Kovacsics, Herder, 1998. En igual clave interpretativa se inscriben las teorías relativas a los modelos arqueológicos y genealógicos nietzscheanos para el estudio de la cultura en las ciencias humanas: Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, 2009. <<



[7] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, 2014. <<

[8] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (1904), en Id., *El método de las ciencias histórico-sociales*, trad. Joaquín Abellán, Alianza Editorial, 2009. <<

[9] Franco Ferrarotti, *Max Weber y el destino de la razón*, trad. Paulina Perla Aronson, Laterza Editores, 1985. <<

[10] Extraído de la biografía escrita por su mujer Marianne: *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonia Neira de la Bigorra, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. <<

[11] K. Jaspers, *Max Weber*, op. cit. <<



[12] Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982, *Introducción* de Pietro Rossi. <<

[13] K. Jaspers, *Max Weber*, op. cit. <<

[14] Mohr, Tübingen, 1922. <<



[15] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. Francisco F. Jardón. <<



[16] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. Francisco F. Jardón. <<



[17] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. Francisco F. Jardón. <<



[18] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. Francisco F. Jardón. <<

[19] *Max Weber, El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas*, en Id., *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. <<

[20] Max Weber, *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. <<



[21] Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo* XX, trad. Laura Fúlica, Fondo de Cultura Económica, 2012. <<

[22] Max Weber, *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*, *op. cit*. Los textos de Eduard Meyer con los que polemiza son: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte [De la teoría y métodos de la historia]* (1902) y *Geschichte des Alterthums [Historia de la antigüedad]*, una historia de la antigüedad en cinco volúmenes (1884-1902). <<

[23] Max Weber, *Posibilidad objetiva y causación adecuada en la consideración causal de la historia*, en Id., *El método de las ciencias histórico-sociales*, trad. Joaquín Abellán, Alianza Editorial, 2009. <<

[24] Max Weber, *op. cit*. <<

[25] Max Weber, *op. cit*. <<

[26] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. <<

[27] Max Weber, *op. cit*. <<

[28] Max Weber, *op. cit*. <<



[29] Max Weber, La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social, op. cit. <<

[30] Max Weber, *op. cit.* <<

[31] Georg Simmel, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, estudio introd. de Gina Zabludovsky, Olga Sabido, trad. José Pérez Bances, México, FCE, 2014. <<

[32] Max Weber, *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, *en Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982. <<

[33] Max Weber, *Economía y sociedad*, trad. Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez, José Ferrater Mora, Francisco Gil Villegas, México, FCE, 2002. <<



[34] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Editorial Reus, 2009. <<



[35] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Editorial Reus, 2009. <<



[36] Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonia Neira de la Bigorra, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. <<

[37] *Cfr*. recuadro: «Marx y Weber: el carácter económico de la modernidad». <<

[38] Winfried G. Sebald, *Austerlitz*, trad. Miguel Sáenz, Anagrama, 2002. <<



[39] Max Weber, *La ética protestante, op. cit. La administración pública. El capitalismo*. <<



[40] En *Necessary Hints To Those That Would Be Rich (1736); Id, Advice To a Young Tradesman* (1748), citado en Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[41] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[42] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[43] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[44] Max Weber, *La ética protestante*, *op. cit*. <<

[45] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[46] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[47] El puritanismo que entre los siglos XVII y XVIII se expande con fuerza por Inglaterra, en especial por la intervención revolucionaria e institucional de Oliver Cromwell, inspira las dinámicas económicas, políticas y sociales del primer colonialismo inglés en Norteamérica. Por esta razón, además, Weber también combina la mentalidad económica capitalista de Benjamín Franklin con el proceso «evolutivo» que el primer puritanismo de los colonos ingleses tuvo a lo largo del siglo hasta la declaración de la generación a la que pertenece el estatista estadounidense. <<

[48] Max Weber, *La ética protestante, op. cit* <<

[49] Max Weber, *La ética protestante, op. cit* <<

[50] La versión de la obra de la que extraemos las citas que aparecen en este volumen es de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. José Chávez Martínez, México, Premia Editora, 1979. <<

[51] Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit*. <<



[52] Max Weber, *La ciencia como profesión*, trad. Joaquín Abellán, Espasa Libros, 2007. <<

[53] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[54] Max Weber, *La ética protestante, op. cit*. <<

[55] El día de su muerte, la obra estaba incompleta Como ya hemos dicho, esta fue publicada a título póstumo en una versión integral organizada por su mujer Marianne en 1922. La obra se volvió a presentar entre los años 1925 y 1976 en distintas versiones revisadas por su mujer y su alumno, Johannes Winckelmann, en un intento por acercarse al máximo al plan originario del autor. Más tarde llegó la versión italiana a cargo de Pietro Rossi en dos volúmenes, basada en la edición crítica de Winckelmann de 1956. <<

[56] Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, trad. Carmen García Trevijano, Editorial Tecnos, 2004 <<

[57] Max Weber, *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, Bruguera, 1983. <<



[58] Para el resumen de las definiciones de la acción social, véase la primera parte del primer volumen de la obra póstuma, ya citada, *Economía y sociedad*. <<

[59] Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit*. <<

[60] Max Weber, *El sentido de la «neutralidad valorativa», op. cit.* <<

[61] Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento, op. cit*. <<

[62] Max Weber, *op. cit*. <<

[63] Max Weber, *La ciencia como profesión*, en *Id, El trabajo intelectual, op. cit*. Resulta interesante recordar la cita completa también en función de la comprensión del tono del debate académico. <<

[64] Max Weber, *La ciencia como profesión*, en Id, *El trabajo intelectual, op. cit*. <<

[65] Max Weber, *La ciencia como profesión*, en Id, *El trabajo intelectual, op. cit*. <<

[66] Max Weber, *La política como profesión*, en Id, *El trabajo intelectual op. cit*. <<

[67] Max Weber, *La política como profesión, op. cit*. <<